ספר זכרון
לבנימין דה־פריס

קובץ מחקרים
של חבריו ותלמידיו

ערוך בידי

ע״צ מלמד

בהוצאת

אוניברסיטת תל אביב, רשות המחקר

ו־STICHTING FRONIKA SANDERS FONDS

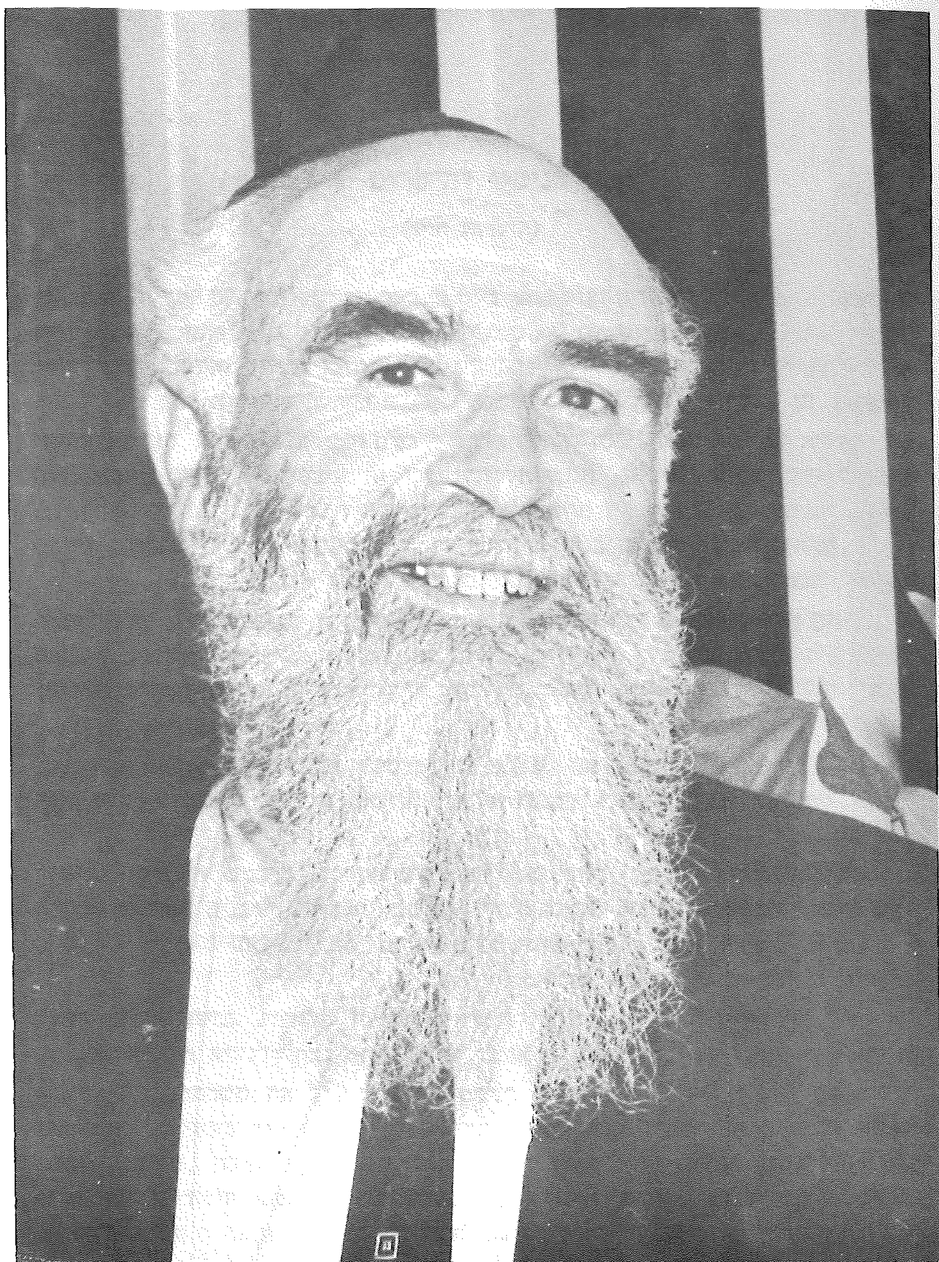
ירושלם / תשכ״ט

כל הזכויות (כולל צלום והעתקה)
שמורות למחברים



דפוס "דעת", ירושלים
(עמ' 218—251 — בדפוס אופסט "גויל")

תוכן העניינים



הרב בנימין ב״ר נפתלי דה־פריס זצ״ל
נולד בשנים באב תרס״ה
נלב״ע בי״ד במרחשון תשכ״ז

דבר העורך

וכבוד גדול עשו לו במותו
שהושיבו ישיבה על קברו
(ב״ק טז ב)

עם הסתלקותו של חברנו הגדול בתורה ובחכמה, במדות ובמעשים, בענוה ובצניעות, אבדנו כלי חמדה. ובבואנו להביע את רחשי הכבוד לאיש חסיד, המשכנו במסורת אבותינו לחדש חדושי תורה לזכרו.

כל אחד מן המשתתפים בקובץ זה מגיש פרק מתחום עבודתו. המחקרים יוצרים קשת רחבה של חכמת ישראל, המסמלת את דמותו של **ר׳ בנימין זצ״ל** במחקריו, כמשתקף מרשימת פרסומיו שלהלן.

דברי הספד הרבה נאמרו ונכתבו על אותו צדיק בשנת האבל בחוגים שונים. ראינו להביא בספר זכרון זה אחד מהם, את הספדו של גיסו ר׳ א״ד דיבריהו יבלח״א (אחיה של הגב׳ ברכה דה־פריס מב״ת), שבדבריו הנרגשים והשקולים הביע את רחשי לבם של בני המשפחה הענפה ביגונם הגדול.

ד״ר יצחק ד׳ גילת נ״י כתב את קצור תולדות חייו של ר׳ בנימין זצ״ל. להכנת רשימת פרסומיו של המנוח עזרו בתו הגב׳ רחל מאיר תמ״א ותלמידיו הותיקים ר׳ יהושע לפיד יצ״ו ור׳ אהרן אופנהיימר הי״ו. חן־חן לכולם.

וברוכים יהיו כל המסייעים להוצאת הספר: רשות המחקר של אוניברסיטת תל־אביב, ביחוד הרקטור פרופסור בן־ציון כ״ץ יצ״ו ו־Stichting Fronika Sanders Fonds (בהשתדלותם של הרב אהרן שוסטר שליט״א, רבה של קהלת אמשטרדם, והגב׳ ברכה דה־פריס תמ״א).

תודה לאחים יוסף ויעקב לוי נ״י, בעלי דפוס ״דעת״, ופועליהם החביבים, שעמלו להוציא מתחת ידם דבר נאה ומתוקן.

ותודה מיוחדת לבעלי דפוס אופסט ״גויל״, שנענו לבקשתנו, וקבלו על עצמם את הדפסת מאמרו של פרופ׳ יחזקאל קוטשר, שהכנתו והדפסתו היו תלויות בקשיים טכניים.

ואסיים בברכת כהן לכל חברי חכמי ישראל, שנענו להזמנתי, ועיטרו את הספר בפרי תורתם:

יברככם ה׳ במאור חכמה ודעת, ויפוצו מעינותיכם חוצה,
ותזכו להעניק ממחקריכם לספרי יובלות לחברים בחייהם
בבריות גופא ובנהורא מעליא.

וזכותו של בנימין הצדיק תגן על כלנו, ונזכה לגאולת ישראל השלמה בשלום ובשלוה ולהרמת קרן התורה וחכמת ישראל.

ירושלים, י״ד במרחשון שנת יראת חכמים לפ״ק
במלאת שנתים לפטירת ר׳ בנימין זצ״ל

עזרא ציון מלמד

פרופ׳ בנימין דה־פריס זצ״ל

(תולדות חייו)

הרב פרופ׳ בנימין דה־פריס זצ״ל נולד ביום ב׳ באב תרס״ה (2.8.1905) באיזור המזרחי־צפוני שבהולנד, בכפר Stadskanaal Onstwede, שבפלך גרונינגן. בהיותו בן ארבע עברו הוריו להארלם שבקרבת אמשטרדם, שבה קיבל את חינוכו היסודי והיהודי בבתי־הספר שבמקום. כן למד תורה מפי אביו, ר׳ נפתלי, ששימש בקהלתו כחר״ש: חזן, רבי ושוחט.

בהגיעו לגיל בר־מצוה נשלח לבית־המדרש לרבנים ולמורים האשכנזי „סעדת בחורים" שבאמשטרדם. החנוך הממוזג, חנוך תלמודי־עברי והומניסטי קלסי, שניתן בגימנסיה שליד בית־המדרש, הטביע את חותמו על הצעיר. הוא התבלט בכשרונותיו המזהירים: תפיסה מהירה וזכרון מופלא. בגיל ארבע־עשרה החל לפרסם מאמרים בעברית בירחון המזרחי שבהולנד. הוא היה הילד הראשון בהולנד, שדיבר עברית רהוטה.

בשנת תרפ״ד (1924) נבחן בחינות כניסה לאוניברסיטה שבאמשטרדם, שבה התמחה בפילולוגיה שמית ובתולדות האיסלאם. באותו זמן המשיך בלימודיו התורניים בישיבה שבבית־המדרש לרבנים ושמע שעורים מפי הרב אריה לבוש וואגענה ז״ל והרב יקותיאל יעקב ד״ר נויביאר הי״ד.

בשנת תרפ״ח (1928) סיים את לימודיו באוניברסיטה וקיבל תואר Litt. Candidatus, ובשנת תרצ״א (1931) הוסמך לרבנות על־ידי הוועדה הרבנית הרשמית מטעם חבר הקהלות.

בתקופת לימודיו כיהן כאחד המורים בבית־המדרש לרבנים ולמורים הספרדי „עץ־חיים", ועם הסמכתו כרב נתמנה כמורה גם בבית־המדרש לרבנים האשכנזי, והורה שם עברית, לימודי קודש, תלמוד ופוסקים. באותו זמן החל בפרסום מאמרים — בחקר הספרות התלמודית בכתבי־עת מדעיים.

עוד בנעוריו היה פעיל בתנועה הציונית ובנוער המזרחי. במשך הימים נעשה אחד האישים המרכזיים בה, ובטרם מלאו לו שלשים שנה נבחר לנשיא המזרחי בהולנד.

בשנת תרצ״ד (1934) עזב פרופ׳ בנימין דה־פריס ז״ל את משרתו בבית־המדרש הגבוה ועלה ארצה. שימש שנה אחת כמנהל בית־הספר היסודי בעפולה. לאחר מכן עבר לתל־אביב ונמנה על מייסדיו ומנהליו של בית־הספר התיכון „מוריה". משנת תש״ב עד תשי״א (מ־1942 עד 1951) שימש כמפקח על בתי־הספר היסודיים והתיכוניים של זרם המזרחי ואחד ממניחי היסוד לחינוך הממלכתי הדתי. בתקופה זו פירסם מאמרים רבים בבעיות חנוך והוראה, בעיקר בשאלות התכנית והמתודיקה של למודי היהדות. כן העניק מידו הרחבה מאמרים בתחומי ההיסטוריה והפולקלור של יהדות הולנד, מאמרי בקורת על נושאים וספרים בתחום מדעי־היהדות, דברי ספרות ותגובות לשאלות השעה.

בשנת תרצ״ח (1938) נסע לאירופה להשלמת למודיו, והוכתר בתואר Litt. Doctorandus מטעם אוניברסיטת ליידן שבהולנד.

עם פרישתו מן הפקוח עסק שנים אחדות בהוראה בבתי־הספר התיכוניים והעירוניים בתל־אביב. בשנת תשט״ו (1955) חזר להוראה אקדמית ולמחקר ונתמנה כמרצה לתלמוד במכון האוניברסיטאי של תל־אביב, הניח את היסוד לחוג לתלמוד ועמד בראשו עד יום פטירתו. הוא נמנה כחבר הסינאט ומועצת האוניברסיטה של תל־אביב. החל משנת תשט״ז (1956) שימש כמרצה גם באוניברסיטה בר־אילן. ושנים אחדות אף הרביץ תורה באוניברסיטה העברית בירושלים.

פרופ׳ דה־פריס ראה את יעודו בהוראתו. לקחו ומשנתו היו חביבים על תלמידיו. בתרבותו הרחבה ובצורת הרצאתו עשה נפשות לתלמוד תורה ולערכי היהדות.

בשנת תש״ך (1960) הוכתר בתואר Ph. D. על־ידי אוניברסיטת ליידן על ספרו בהולנדית „קוי יסוד ומניעים בהתפתחות ההלכה״. ובשנת תשכ״ד (1963) הועלה לדרגת פרופסור לתלמוד על־ידי אוניברסיטת תל־אביב ואוניברסיטת בר־אילן כהערכה לתרומתו למדע התלמוד, שבאה לידי בטוי בספרו ״תולדות ההלכה התלמודית״ (תל־אביב תשכ״ב) ובמחקריו הרבים בבעיותיה של ספרות ההלכה והאגדה. בשנותיו האחרונות הכין לדפוס את ספריו: מבוא לתלמוד ולהלכה (תל־אביב, תשכ״ה) ומבוא כללי לספרות התלמודית (תל־אביב, תשכ״ז).

עם היותו נתון לחקר תורת חז״ל והוראתה עסק בצרכי צבור ובגמילות־חסדים. היה חבר באיגוד תורמי דם של מגן דוד אדום ואחד הפעילים בו. חבר ועדות השופטים של פרסי עירית תל־אביב. פעיל ב„חברה קדישא״ וקיים בגופו חסד של אמת עם המתים. חבר בעשרות מוסדות חנוך וצבור ובהנהלתם. שימש אביהם ומנהיגם של יוצאי הולנד בארץ, אשר השכימו לפתחו. ער לבעיות השעה ומגיב עליהם בעתונות ובהרצאות שבעל־פה.

בראשית שנת תשכ״ז יצא לשנת שבתון להולנד. נסתלק בערב שבת קודש, י״ד במרחשון (28.10.1966) באמשטרדם, והובא למנוחת עולמים בתל־אביב ביום שלישי י״ח במרחשון תשכ״ז (1.11.1966).

רשימת פרסומיו להלן משקפת את הקשת הרחבה שבתחום התעניינותו של המנוח הדגול. היא כוללת מלבד ספריו ומחקריו המדעיים, גם מאמריו בענייני חנוך והוראה ושאלות השעה וביקורת ספרים, ולא נרשמו כאן עשרות מכתביו למערכת, שבהם תגובות מעניינות לבעיות צבור והערות נוקבות בענייני הלכה, מחשבה ותולדות ישראל. המחבר לא היה נוהג לשמור על פרסומיו שראו אור. ויתכן אפוא שנשמטה מאתנו רשימה זו או אחרת. כי רבים הם כתבי־העת והבטאונים שבהם השתתף המנוח.

לאחר פטירתו כונסו מאמריו בחקר ספרות התנאים וספרות האמוראים בספר „מחקרים בספרות התלמוד״, שיצא לאור בהוצאת מוסד הרב קוק (בהשתתפות אוניברסיטה בר אילן ובעריכת עצ״ם).

עם הסתלקותו חסרה ארץ ישראל תלמיד חכם וחסיד.
מי יתן לנו תמורתו? מי יתן לנו חליפתו?

הספד על הרב פרופסור בנימין דה־פריס זצ״ל

(ביום הקמת המצבה בחוג המשפחה, לפי צוואת המנוח)

מאת

א׳ ד׳ דיבריהו

כולנו עודנו עומדים תחת הרושם של הסתלקות בנימין ז״ל ותחת הרושם של השתתפותו הגדולה של הצבור בצערנו, שבמקרים רבים לבשה צורה של אבל ממש.

הרבה פנים היו לאישיותו הרב־גונית, וארשה לעצמי לעמוד כאן על מקומו בתוך משפחתנו.

״בן״ דה־פריס ז״ל התגאה על כך, שע״י נשואיו הוא נכנס למשפחת הרב יוסף צבי דינר זצ״ל. אם כי לא זכה להכירו אישית, הוא ראה את עצמו כבר בצעירותו כממשיך תורתו, ואחר כך כמסביר את המיוחד שבו וכמפיץ דעותיו בחוגים הדתיים, שאתם בא במגע.

הוא בא אלינו מרחוק. הוא נולד בעיירה קטנה באותו חלק צפוני של הולנד, הנחשב אז כצפון ״הפרוע״. אבל בית הוריו היה בית חם. אביו היה בקהילה זו מורה ליהדות, משרה שהיתה נחשבת ע״י חברי קהילתו כ״במקום רב״. אביו עמל קשות כדי להפיג במקצת את הדכאון של חיים קשים של יהודים בודדים ומבודדים בתוך עולם זר ופרוע.

מסורת זו של בית אבא איפשרה לו להתאקלם בתוך משפחתנו; ואם היו בתחילה קשיים — לא ממנו באו.

החיים היהודיים במשפחתנו, ובמידת מה גם בקהילת אמסטרדם, סבבו בזמנים ההם סביב זכרונו של הרב דינר ז״ל, אשר רישומו לא פג עדיין, למרות שכבר עברו כעשרים שנה מאז הסתלקותו. הרב לא השאיר בנים בעלי שיעור קומה, וע״י כך נשמרה ממפעלו רק מסגרת בתוכן דל.

התברר, שהצעיר הזה, קטן הקומה, הבין את אישיותו של הרב יותר ממשפחתו ואף יותר מתלמידיו המובהקים. עוד לפני תום לימודיו בבית המדרש לרבנים התחיל להזהיר, שאי אפשר לנהל חיים יהודיים תקינים כאשר אלה מבוססים על הערצה עיוורת ועל ההילה של מישהו שהיה גדול בחייו, אבל אינו נמצא עוד עלי אדמות. הוא טען, שיחס בלתי מציאותי זה, מן ההכרח שיגרום לתגובות בלתי רצויות בין אלה שלא הכירוהו ויביא לסילוף דמותו.

ובעצמאות הרוחנית, שאיפיינו אותו כבר אז התחיל להניח יסוד להערכה היסטורית אובייקטיבית, שעם הבלטת צדדיו החיוביים של המנוח לא הסתירה את מגרעותיו ושגיאותיו. גישה זו, שהיתה נחשבת בימים ההם כחילול הקודש, הוכחה במשך הזמן כנכונה, ותרמה להפצת משנתו של הרב דינר ז״ל ולהעלאת יוקרתה של יהדות הולנד בכלל.

בן דה־פריס ז״ל היה בלי ספק התלמיד הרבני הגדול ביותר של בית המדרש לרבנים באמסטרדם. הוא היה גם הראשון שהרחיב את אופקיו גם מחוץ למוסד זה. אבל אף פעם לא התכחש לו. להיפך, הוא הגן בכל מקום על העקרונות הלימודיים שהיו

אופייניים למוסד ופיתח אותם באופן קונגניאלי, עד שנחשב לנציגה המובהק של יהדות הולנד, אשר העלה את זכרו של בית מדרשו לדרגה גבוהה ולהערכתו כאחת התופעות החיוביות של יהדות מערב אירופה. יהדות הולנד, שעד אז היתה מבודדת וכמעט שלא הכירוה, יצאה מאלמוניותה הודות לפועלו. הוא עשה מלאכה זו בכשרון רב ובלי שהיו לו שותפים, והודות לו השתנה היחס למרכז הרוחני באמסטרדם מיסודו של הרב דינר ז״ל, ואפשר אפילו להגיד שעל ידו יימצא המשך לרעיונות הדינריים בארץ.

בן דה־פריס ז״ל קנה לו זכות גדולה במשפחתנו, זכות שלא נשכחנה לעולם. למעשה, הוא החזיר לצאצאיו של הרב ז״ל, שכולם נמצאים בארץ, את סבם הגדול שלא הכירוהו, ושנמסר להם בצורה מעורפלת ומלאת סתירות.

בפרשת ״וישב״, שאנו נקרא בשבוע הבא, אנו שומעים על התפתחותו של יוסף הצדיק מילדותו ועד בואו לחצר פרעה מלך מצרים. הכרתי את בן דה־פריס ז״ל מנעוריו בהיותו בן ארבע עשרה, כשהתחיל לבוא אלי לקבל ממני את עתון ״הארץ״, אחרי שאני קראתיו. יכול אני להגיד שהיה הרבה מן המשותף בין עלייתו ובין עליית יוסף. כיוס כן הוא היה ברוך כשרונות ותכונות יוצאות מן הרגיל. גם אותו לא הבינו במשפחתנו לפי ערכו האמיתי. בהיותו הצעיר שבחבורה הוא היה צריך להתגבר על דעות קדומות. אבל הוא נצח הודות לצדקתו. כי זכותו היתה בצדקתו והודות לה הגיע לפסגה, אשר אף אחד מאתנו לא זכה להגיע אליה.

התורה אומרת: ״אלה תולדות יעקב — יוסף״, ורש״י מעיר: ״תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף״. גם אנחנו צריכים להודות כי בן דה־פריס ז״ל היה הגדול בין כולנו, הן כרב, הן כאיש מדע והן כאיש צדיק וחסיד ועניו גדול מאוד, והנני תולה את זכרו באילן הגדול שהיה ראש משפחתנו ושהוא היה ממשיכו.

ואני תפילה, שכל חברי משפחתנו, צעירים ומבוגרים, ילכו בדרכיו וילמדו מדוגמתו המפוארת.

יהי זכרו ברוך!

משנה ותוספתא ריש עדויות

מאת

שמואל שמידע

כידוע משמשות משנה ותוספתא ריש עדויות נושא לדיון בין החוקרים, העוסקים בשאלת ראשיתה של המשנה בכלל, ומהותה של מסכת עדויות בפרט [1]. במאמרי זה אין בכוונתי להיתלות בשיטה זו או אחרת בכל הנוגע לבעיות יסוד הנ״ל, אלא אנסה לברר את טיבם ומהותם של המקורות הנדונים, כשהם לעצמם.

א) הצעת החומר בתוספתא

אביא אפוא להלן את הקטע הנראה לי כנוגע לענייננו (ע״פ הוצאת צוקרמנדל) — עדויות, פ״א א׳—ז׳:

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא מדברי סופרים ואינו מוצא שנ׳ לכן הנה ימים באים נאם י״י והשלחתי רעב לארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דברי י״י ונע׳ מים ועד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר י״י ולא ימצאו [2]. דבר י״י זו נבואה דבר י״י זה הקץ דבר י״י שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחברו אמרו נתחיל מהילל ומשמאי שמאי אומ׳ מקב חלה והילל אומ׳ מקבים וחכמ׳ אומ׳ לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא קב ומחצה חייב בחלה שנ׳ ראשית עריסותיכם חלה כדי עיסתכם וכמה עיסתכם כדי עיסת מדבר וכמה עיסת מדבר כעומר שנ׳ והעומר עשירית האיפה. (ה״ב) שיערו חכמים שבעה רבעים ועוד מדברות שהן חמש רבעים בציפרין [3] שהן קב ומחצה ירושלמית. (ה״ג) הילל אומ׳ מלא הין מים שאובין של שנים עשר לוג פוסלין את המקוה שמאי אומ׳ מלא הין מים שאובין של שלשים וששה לוג פוסלין את המקוה וחכמ׳ אומ׳ לא כדברי

---

1) עיין ח. אלבק, מבוא למשנה, עמ׳ 257—259. י״נ אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, עמ׳ 422—429 ובביבליוגרפיה המוזכרת שם. [ועי׳ גם מ״ש ע״צ מלמד, תרביץ שכ״א, 147.]

2) בנוסח המסורה (עמוס ח׳ י״א—י״ב): „הנה ימים באים נאם ה׳ אלקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ה׳. ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה׳ ולא ימצאו.״ ונראה שאין כאן בתוס׳ נוסח אחר, אלא שבוש בהבאה, אם מידי המעתיקים, אם ע״י צטוט בע״פ מעיקרא, או שניהם גם יחד. בין כך ובין כך, כל השינויים מתבטאים בהשמטות קלות, פרט למקרה אחד של החלפת ב׳ ול׳, דבר המצוי הן בדבור והן בכתב משום הדמיון, והוספת המלה „לכן״ בתחילת ההבאה, שכנראה מקורה בשגרה, עפ״י ההפטרה הידועה לפרשת „צו״, (ירמ׳ ז׳ כ״א ואילך) שבפסוק ל״ב נמצא: „לכן הנה ימים באים נאם ה׳...״, ממש כמונח לפנינו. באשר לעצם התופעה של אי דיוקים בהבאות מן המקרא בתחום תושבע״פ, עי׳ א. ווייס, לחקר התלמוד, עמ׳ 60.

3) כנוסח כ״י וינה, כ״י ארפורט: בציפורן, דפו׳: ציפורת.

זה ולא כדברי זה אלא שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה. מעשה שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלם והעידו משום שמעיה ואבטליון ששלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה וקיימו חכמ' את דבריהם. ולמה הוזכרו שם מקומם[4] ושם אומנותן והלא אין לך אומנות ירידה[5] אלא גרדי ואין לך מקום בזוי בירושלים כשער האשפות. אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה על אחת כמה וכמה שלא יהא אדם עומד[6] על דברו במקום שמועה. (ה"ד) לעולם הלכה כדברי המרובין לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן. ר' יהודה אומ' לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן, וחכמ' אומ' לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אומ' טמא וזה אומ' טהור זה אמ' טמא[7] כדברי ר' אליעזר אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעת. (ה"ה) נישאל לחכם אחד וטימא לו לא ישאל לחכם אחר. נשאל לחכם וטיהר לו לא ישאל לחכם אחר. היו שנים אחד אוס' ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר. אם יש חכם אחר נשאלין לו ואם לאו הולכין אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומ' דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המקיל. (ה"ו) האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים... וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי. (ה"ז) ששה דברים ר' עקיבא מטמא וחכמ' מטהרין..."

קל לראות מקריאה ראשונה, שהקטע שלפנינו מתחלק עפ"י תוכנו לארבעה חלקים:

א) מראש הענין ועד „נתחיל מהלל ומשמאי" — סיפור היסטורי.
ב) „שמאי אומ' — וקיימו חכמ' את דבריהם" — דיון הלכתי.
ג) „ולמה הוזכרו — אחר המיקל". דיון עקרוני בענין המחלוקות.
ד) „האשה שהלכה — ששה דברים ר' עקיבא מטמא וחכמ' מטהרין וכו'" — דיון הלכתי.

יחד עם זאת עלינו לשים לב לעובדה, שבעוד שהחלקים א'—ב', ב'—ג', מקושרים זה בזה ע"י משפטים מחברים („אמרו נתחיל מהילל ומשמאי", „ולמה הוזכרו שם מקומם ושם אומנותן"), הרי החלק הרביעי מובא כמקור העומד בפני עצמו. מכאן איפוא שמנקודת מבטה של העריכה האחרונה, החלקים א'—ג' מהווים חטיבה מלוכדת אחת, דבר המתבטא בהרצאה רצופה ושוטפת של תוכן הדברים. טרחה יתירה זאת מצד העריכה במקום הזה, ראויה היא שתעורר את תשומת לבנו, הן מחמת עצמה, ועל אחת כמה וכמה לאור העובדה הידועה, שמדרכה של התוספתא להסתפק בהעמדת מקורות זה לצד זה, ללא הערה עריכתית, אף במקומות שהערה כזאת מתבקשת ביותר[8]. כדי להתחקות על שרשם של דברים, יהיה עלינו איפוא לברר תחילה את מגמת פניהם של העורכים או העורך.

---

4) כנוס' כי"ו ודפו', כ"י ארפ': מקומותיהן.
5) דפו': ירודה.
6) כנוסח כי"ו ודפו', כ"י ארפ': יעמיד אדם.
7) כי"ו ודפו' לי' גת"א.
8) ועי' ח. אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 139 ואילך, ובמיוחד שם עמ' 165—166. א. וייס, סדר הדיון ע"פ המפתחות, שם עמ' 255.

השאלה הראשונה שעלינו להציג לעצמנו בבירור זה היא: מה גרם לעריכת החומר, בסדר שהוא מונח לפנינו? שהרי מבחינת הענין, היה ראוי יותר להביא את חלק ב' בסמוך לחלק ד', ששניהם עוסקים בפרטי הלכה, בעוד שאת הדיון בדבר הזכרת המחלוקות, בהיותו מוסב על שאלה עקרונית־כללית, החורגת בהחלט מנושאה של מסכת מסוימת, ודאי וודאי שמן הראוי היה להציגו בפתח הדברים. לפיכך קרוב היה לשער, שמעיקרה החלקים ב' ו־ד' באמת היוו רציפות אחת, אלא שבעריכה אחרונה הוכנס חלק ג' לכאן ממקום אחר, וכתוצאה מכך נמצא עתה לפנינו כמפריד בין הדבקים. אלא שתיאור זה של השתלשלות התהוות החומר, יחייב אותנו להניח, שמנקודת ראות של מקורות, הקטע: „ולמה הוזכרו שם מקומם וכו'", הנו חלק בלתי נפרד של חלק ב', ושהוא הוא שהזמין את צרוף המקור הדן בענין הכללי של המחלוקות לכאן, כחומר נוסף לאותו נושא. שאם לא נאמר כן, שאלת סדר ההרצאה בעינה עומדת. אמנם הנחה זו קשה לקבלה, שהרי הקטע הנדון כולו מעיד על עצמו כמאה עדים, שהוא תוספת באורית למקור שכבר היה לפניו, וממילא ששאלת מועד חיבורו — תלויה ועומדת. יתירה מזו, אף תוכן הפרשנות שהוא מכיל — צריך עיון. כי מהיכן להנחה מן הסתם ש„אבות העולם לא עמדו על דבריהם", וחזרו בהם משום עדותם של אותם גרדיים? והרי נוסח הברייתא לפנינו לא אומר אלא: „וקיימו [חכמים][9] את דבריהם". ואם עיקר המכוון שבסיפור הוא ללמדנו דרך ארץ על פי דוגמתם האישית של „אבות העולם", שחזרו בהם מהוראתם, נמצא שהעיקר חסר מן הספר. למעלה מזו, מיד בסמוך בהלכה ו' (חלק ד' לפי חלוקתי), מובאת מחלוקת בין ב"ה וב"ש בענין גט, והדיון מסתיים בהערה: „וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש". וממילא נשאלת ביתר שאת השאלה, מדוע נעדר ציון עובדה זאת מן המקור שאנו עוסקים בו?

ולא זו אף זו, אם נקבל את הנחתו של אותו מפרש, שלא הוזכרו שם מקומם ושם אומנותם, אלא להצביע על מעמדם החברתי הנחות של אותם עדים, דבר שאינו הכרחי כלל, גם אז אפשר עדיין לטעון, שטעמו של דבר הוא משום שחז"ל רצו ללמדנו, ששני עדים כשרים לכל עדות שבעולם, לרבות עדות על מסורת בהלכה, בשם חכם ידוע. והעובדה שהללו לא היו מקהל החכמים, אין בה כשהיא לעצמה כדי לפסול אותם מראש לעדות זאת. וימצא שאין בענין זה בין ת"ח לשאר העם, אלא שת"ח נאמן מכח עצמו, בעוד שעל שאר העם חלים דיני העדות המקובלים[10].

לפיכך נראה כיותר קרוב אל הדעת, שכאן לפנינו מסקנה דרשנית־מגמתית, שאיננה נובעת מבירור תוכן המקור לגופו, אלא ממאמץ להסיק ממנו מסקנה הידועה מראש, דהיינו ש„אבות העולם" חזרו בהם מהוראתם. רושם זה מתחזק עוד יותר לאור העובדה שההלכה, שבקשר עמה מובא הסיפור על אודות הגרדיים, מנוסחת בזו הלשון:

---

9) חסר בדפוסים ובכ"י וינה. וברור שגירסת „חכמים" שבכ"י ארפורט עיקר, הן משום שאין להעלות על הדעת שגירסת הברייתא המקורית היתה חסרה את נושא המשפט, והן משום שהעילה למחיקתה של תיבה זו ע"י המעתיקים, ברורה למדי. שהרי היא מעידה במפורש על הסתירה שבין הל' ג' להל' ד', קושי שכל המפרשים נדחקים ליישב אותו. וברור שמחיקתה של תיבה זו, יש בה כדי ליישר את המסילה לפניהם.
10) והשוה לכאן דברי ר"ע המתייחסים לעד שהעיד ביבנה. תוס' נדה פ"ו ו': „...כלכול איני יודע בן שלקית איני מכיר...". וע"ע בבלי נדה נ"ב ע"ב.

„הילל אומ'... שמאי אומ'... וחכמ' אומ' לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא...". ונמצא שפשוטו של ניסוח זה מורה להיפך מן המבוקש ע"י הפרשן, דהיינו שחכמ' הכריעו, מכח סמכותם הם, בניגוד לדעותיהם של הילל ושמאי. מאידך גיסא, מן הסיפור המובא בסמוך לכך, לא עולה יותר מאשר ש„קיימו חכמ' את דבריהם", דהיינו אישרו את דבריהם. וכגון זו שנינו במשנת נגעים פ"ט מ"ג: „שאלו את ר' אליעזר מי שעלתה לתוך ידו בהרת כסלע ומקומה צרבת שחין. אמר להם יסגיר. אמרו לו למה... אמר להן לא שמעתי [11]. אמר לו ר' יהודה בן בתירא אלמד בו. אמר לו אם לקיים דברי חכמים הן. א"ל שמא יולד לו שחין אחר חוצה לו ויפשה לתוכו. א"ל חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים" [12].

ולפיכך לא נוכל להסיק יותר מן הסיפור של הגרדיים אלא זאת, שחכמים לא דחו את דבריהם [13]. אך אין מכאן בהכרח שחכמים לא פסקו הלכה זו אף קודם לכן. ולכל היותר נוכל לומר, שכשם שר"א שמח שנמצא סיוע להלכה שבידו מפי ר"י בן בתירא, כך שמחו חכמים שנמצא סיוע לדבריהם משום שמעיה ואבטליון. אלא שאף מסקנה מצומצמת זו איננה הכרחית. שהרי מתוך מס' עדויות בכללותה עולה בברור, שחכמי אותו הדור מעוניינים היו באיסוף השמועות. לפיכך יתכן בהחלט שאותם גרדיים לא הוסיפו כלום על מה שכבר ידוע היה לחכמים. אלא שהללו בכל זאת קיבלו אותם בסבר פנים יפות, וקיימו את דבריהם, כדי שעדים יהיו מצויים לבוא. שהרי יתכן שפעם אחרת אנשים כאלו וכיו"ב יביאו שמועה בענין שבאמת היה צריך להם לחכמים [14].

עד כאן מבחינת הענין. ומבחינה לשונית, ראוי עוד לציין שלוא היתה עילת הסיפור הנדון כפשוטו, מסירת העובדה ששמאי והלל חזרו בהם משום עדותם של הגרדיים, הרי יותר הולם היה לנסח את הדברים בלשון: והודו חכמים לדבריהם, או וקיבלו חכמים את עדותם, וכפי שנמצא במקורות ביחס לכגון זה [15], שהרי לשון זו מובהקת היא, והיתה מונעת מראש כל אפשרות של פרשנות בדרך שהצעתי.

על סמך כל האמור לעיל, נראה לי אפוא שאין כאן לפנינו, כחומר ראשוני, אלא מחלוקת הלל ושמאי והכרעתם של חכמים, כמקור העומד ברשות עצמו. ולצדו 'מעשה' — אף הוא מקור העומד מעיקרא ברשות עצמו, תופעה השכיחה למדי בספרות התנאית. בעוד שההמשך: „ולמה הוזכרו וכו' " הוא פרשנות מגמתית מאוחרת.

ב) הרצאת המשנה על נושא זה

מסקנתי הנ"ל עומדת, לפחות לכאורה, בסתירה גלויה עם משנת עדויות. שכן שנינו שם (פ"א מ"ג—מ"ד): „הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה אלא שאדם

---

11) במקבילה, ספרא נגעים פ"ו ז', הגירסא: „כך שמעתי, יסגיר", והיא היא.

12) ע"ע במשנה: יבמות פ"ד מי"ג, ושם פ"ח מ"ד, ובירושלמי גיטין פ"ג ה"ד מ"ה ע"א בברייתא המובאת שם על המשנה. ונראה שגם זה נכנס למסגרת זו. והשווה לכאן גם אבות פ"ה מי"ז, ערובין י"ג ע"ב, גיטין ו' ע"ב.

13) ועיין משנת נגעים פ"ה מ"ג: „א"ל כשם שבטלו את דברי עקביא אף דבריך אינן מקוימין".

14) וע' על כגון זה משנת ר"ה פ"ב מ"ה—מ"ו.

15) וע' יבמות ס"ז א', עדויות פ"ח מ"ג, ערובין פ"ג מ"ז—מ"ט, ועוד כיו"ב.

חייב לומר בלשון רבו. ושמאי אומר תשעה קבין, וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה וקיימו חכמים את דבריהם. ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם".

מן הקטע שלפנינו נובע איפוא בפשטות, שלא הוזכרו כאן דברי שמאי והלל אלא משום שהללו חזרו בהם מהוראתם, על סמך עדותם של הגרדיים, וכדי ללמד מוסר לדורות הבאים. אלא שלפי זה יש לפחות מקום לשאלה, מדוע נזכרו דברי שמאי והלל בשתי המשניות הקודמות לזו. שאף להן אותה מסגרת כללית, דהיינו: שמאי אומר... והלל אומר... וחכמים אומ' לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא..." [16]. ועל כן כבר נמצאו מן החכמים המפרשים, בהסתמך על משנה ד', שבכל ג' המשניות המובאות לפניה, שמאי והלל חזרו בהם, ולא עמדו על דעתם [17]. אמנם בכך נפתרת בעיית הזכרת דעותיהם של שמאי והלל במשניות א'—ב', אלא שמאידך גיסא מתעוררת השאלה: על סמך מה יש לנו רשות לפרש כך במשניות א'—ב', בעוד שאין לפנינו כל רמז, לא לעצם הענין המבוקש, דהיינו שהלל ושמאי חזרו בהם, ולא לסיבת אותה חזרה משוערת? ומשום כך כבר הציע הראב"ד בפירושו, שנניח שגם בשני המקרים הראשונים חכמ' פסקו „לא כדברי זה ולא כדברי זה" עפ"י שמועה שקיבלו. אלא שהנחה זו מן הסתם, מנין?

ולא זו בלבד. הרי סו"ס גם במשנה ג' עצמה לא מסופר בפירוש ששמאי והלל חזרו בהם. כי מנוסח הדברים המונח לפנינו עולה רק דבר אחד והוא, שבשעה שנחלקו הלל ושמאי, חכמ' אמרו „לא כדברי זה ולא כדברי זה עד שבאו שני גרדיים... וקיימו חכמ' את דבריהם". ולפי פשוטה של משנה זו עלינו להסיק, למרות הקושי הלשוני הבולט לעין, שאותם חכמים שהתלבטו מתחילה בדבר, הם הם הפותרים עתה את הבעיה, על סמך עדות שקיבלו. וחזרה מצד הלל ושמאי — מאן דכר שמה?

מאידך גיסא אם נניח, כרוב מפרשי המשנה [17], ש„חכמים" הנזכרים בסוף הענין, פירושו: כולל הלל ושמאי, בנגוד ל„חכמים" הנזכרים בתחילת הענין, וכדי לשמור על הקשר העניני בין המשניות ג'—ד'; הרי לא רק שהעיקר חסר מן הספר, ולא רק שיוצר לשון משונה, דהיינו שמופיע כאן הכנוי „חכמים" בהוראה סותרת באותה בבא של המשנה עצמה [18], אלא שבנוסף על כל זאת עד ששואלים במשנה ד': „ולמה מזכירים את דברי שמאי והלל לבטלה" — היו צריכים לשאול, למה מזכירים את דברי חכמים לבטלה. שהרי לפי ההנחה ששמאי והלל חזרו בהם, ימצא שהשתלשלות המעשים היתה כך: בתחילה, כל עוד הענין היה בגדר של בעיה, נחלקו בו הלל ושמאי, ושאר החכמים

---

16) אמנם במשנה ג' הסדר הוא: „הלל... שמאי...", אלא שאין בכך כדי לשנות את מהותה הבסיסית של מסגרת זו. באשר לשנויי נוסחאות בקטע הנדון של המשנה, ע"ע להלן בפנים, בברור ענין זה.

17) וע' ח' אלבק, פירושו למשנה וב„השלמות ותוספות".

18) ע"ע להלן עמ' 7.

לא היתה להם דעה בדבר [19]. אח"כ, כשבאו הגרדיים ובידם מסורת בשם שמעיה ואבטליון, סמכו הכל, לרבות הלל ושמאי, את ידיהם על מסורת זאת. ולפיכך עלינו להניח בהכרח שהלל ושמאי לא ידעו עד אז מה הורו שמעיה ואבטליון בנדון זה [20]. שאם נניח להיפך, שידעו ואעפ"כ הורו מה שהורו במגמה להקל בימיהם בהלכה זו, ולא נחלקו ביניהם אלא בשעור ההקלה [21], הרי נשאלת השאלה, מה היה בדבריהם של הגרדיים כדי להניע אותם שיחזרו בהם מהוראתם. אלא שוודאי, אם מניחים שאמנם חזרו בהם הלל ושמאי, כדברי משנה ד׳, ממילא צריך גם להניח שנחלקו ביניהם משום שלא היתה מסורת בידם [22]. נמצא איפוא שעם הופעתם של שני הגרדיים, נפתרה הבעיה מאליה, ולא היה עוד מקום לויכוח מצד הסברה, במקום שנתקבלה מסורת. לשון אחרת, במידה שהיתה עוד בעיה אחרי הופעתם של שני הגרדיים, היתה זו שאלת קבילותה או אי קבילותה של עדותם. וכאן איפוא, לדעת משנה ד׳, נקטו הילל ושמאי עמדה מכרעת ולא ערערו על דברי העדים. וזאת למרות שהדעת נותנת שלו רצו בכך, יכלו לטעון, כל אחד מצד הסברה שעליה בנה את הכרעתו הקודמת בנדון, עד שהמסורת של הגרדיים היתה נראית בעליל כ„משבשתא", שאין לסמוך עליה [23]. שהרי סו"ס, אין לשכוח שהמדובר בנשיא ואב בית־דין, המכונים במשנה ד׳ „אבות העולם", שיוקרתם היתה מונחת על כף המאזנים. ואם בכל זאת לא הלכו בדרך זו, כדעת אותה משנה, למרות שכלפי חוץ עלול היה להווצר הרושם ששני גרדיים משער האשפות נצחו את הילל ושמאי בהלכה, הרי וודאי וודאי שכדאי ללמוד מכאן לקח ומוסר לדורות.

אלא שדא עקא, כל זאת, כאמור, לא נשנה במשנה ג׳ כלל וכל עיקר. ובמקום זאת נזכרים שם פעמיים „חכמים", שלכאורה לא תרמו כלום בהכרעה זאת. שהרי כל עוד הבעיה עמדה על הפרק, אמרו חכמים: „לא כדברי זה ולא כדברי זה", ואף הצעה אלטרנטיבית לא נמסרה בשמם [24]. מאידך גיסא אחרי שנתקבלה מסורת בשם שמעיה ואבטליון, והלל ושמאי חזרו בהם, שוב לא היה כאן נושא לדיון כלל. ועל כגון זה

19) ואמנם כבר נמצאו נוסחאות המשמיטות תיבת „חכמים" מסוף משנה זו, כגון כ"י קאופמן והוצ׳ לו. וע"ע לעיל הערה 10. ומאותה סיבה שהגיהו בתוספתא, הגיהו גם במשנה, כדי להקל על הכנסת פירושה של משנה ד׳ לתוך משנה ג׳.

20) וקל לראות שמה שנאמר במשנה ג׳: „אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו," אין בו כדי לסתור הנחה זו. שהרי איך שנתייחס לפיסקה זו, אין לזהות „רבו" זה של הלל עם שמעיה או אבטליון, בגלל הסתירה שבשיטות.

21) באשר להנמקת המחלוקת, עי׳ במפרשי המשנה למקום, כגון ראב"ד, מאירי ותוס׳ י"ט.

22) ואין לתמוה על עצם העובדה, שהרי על פי כל מה שידוע לנו על מקוואות של אותם ימים, לרבות על פי הממצאים הארכיאולוגיים (ועי׳ י. ידין, מצדה בימים ההם — בזמן הזה, עמ׳ 164—166), נראה שהללו היו בנויות מלכתחילה כך שתתמלאנה בהכשר, והכל ידעו שאין למלא אותן במים שאובים בלבד. כך שבעייה מעשית של פיסול מקווה בידים, כנראה שלא היתה בגדר של מעשים בכל יום. מאידך, נראה מכאן שבאותם ימים עדיין לא היו הלכות מקוואות שנויות על הסדר. שאם לא כן, יקשה עלינו להבין כיצד לא נשנה בתוך סדר זה שעור של פסול המקווה ע"י מים שאובים, עקרונית.

23) ועי׳ נדה נ"ב ע"ב, ובפרוש רש"י שם ד"ה איני יודע. והשוה חולין קמ"ב ע"א וביצה כ"ו ע"ב. ואם אפשר לדחות ברייתות שנויות בטענת שיבוש, עדות של שני גרדיים על אחת כמה וכמה.

24) אמנם כבר המפרשים הרגישו בבעיה זו, אך אין בידיהם להציע פרוש שיעלה בקנה אחד עם לשון המשנה.

שנינו בברייתא בתוספתא סנה׳ פ"ז ה"ב: ...אין נמנין אלא במקום גדול ואין נמנין (אלא) משום שמועה. אחד אומר משום שמועה וכולן אמרו לא שמענו לא על זה מינין צומד אלא אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר וכולן אמרו לא שמענו על זה מינין עומד... [25]

וממילא נשאלת השאלה, „חכמים" במשנה זו, למה לי? האם כדי ללמדנו שלא היתה להם דעה בדבר? או שמא כדי להודיענו שאף הם קיימו את עדותם של הגרדיים? ואיך נעלה על הדעת שינהגו אחרת. שהרי יסוד מוסד בכל הסיפור, לפי פרושה של משנה ד׳, הוא שעצם העובדה שהללו היו „שני גרדיים משער האשפות מירושלים", אין בה כדי לפסול אותם מראש מלהעיד בענין שמועה. שאם נאמר אחרת, מה ראו הלל ושמאי לחזור בהם? אלא שאפשר היה לדחות את תוכן עדותם ע"י נימוקים של שיטה. ומכיון שלא היתה לחכמים שיטה משלהם, לפי פירוש זה, מה גדולתם בכך ש׳קיימו׳ מסורת בשם שמעיה ואבטליון, על דעת נשיא הסנהדרין ואב בית דין שלו? [26] ולא זו אף זו. יהיה עלינו להניח שמעשה זה היה כל כך חשוב בעיני התנא של משנתנו, עד שהעמיד בצל את העובדה שהלל ושמאי חזרו בהם מעצמם מהוראתם המפורשת, ולכן הוא מבליע זאת בלשון סתמית: „וקבלו חכמים את דבריהם". אתמהה.

כיון שכך, נראה לי שלא נוכל להסיק ממצב זה של הדברים אלא מסקנה אחת והיא, שאין לייחס למשנה ג׳ כשהיא לעצמה כל כוונה להודיענו, שהלל ושמאי חזרו בהם מהוראתם. הן מפני שפשוטה של משנה זו לא משמע כן, והן מפני שנסיונות הפרשנים להכניס משמעות זאת אל תוך המשנה, מרוקנים את דברי חכמים הנזכרים שם, מכל תוכן. נמצא שלא נותר לנו אלא להסיק ביחס למשנה ד׳ את שהסקנו כבר ביחס לחומר המקביל המובא בתוספתא. דהיינו שהמדובר בתוספת ביאורית מאוחרת, המכילה פיסקה שמגמתה להוציא את משנה ג׳ מפשוטה. מסקנה זאת מוצאת את אישורה מצד אחד בתוכנה של משנה ד׳ עצמה, שכל כולה משא ומתן במקור שכבר היה לפניה, ומצד שני בהצעת הדברים בדרך של שאלה רטורית, השוללת מראש את קבלת תוכנה של משנה ג׳ כפשוטו [27].

ג) בירורה של משנה ג׳

לפני שנוכל לגשת לברור מקורה של מגמה פרשנית זו, שומה עלינו תחילה לשוב ולעיין במשנה ג׳, כדי לברר האם זאת כשהיא לעצמה מהווה מקור העשוי מקשה אחת. ודומני שלא נתקשה לראות, שגם על שאלה זאת, התשובה תהיה שלילית. כי כבר

25) ואף כי שלא מן הנמנע הוא שקיים קשר היסטורי בין ברייתא זו למעשה בגרדיים, מ"מ מנקודת ראות של דיוננו במקום הזה, היינו הך.

26) וקל להבין שאין לסלק קושי זה בטענה שמעשה שהיה כך היה, שהרי על כגון זה כבר השיבו בתלמוד: „מאי דהוה הוה" (מכות ה׳ ע"ב). כיו"ב גם אין מקום לפרש: „וקיימו חכמים את דבריהם" — שלא בנוכחותם של הלל ושמאי. כלומר שנשאו ונתנו בדבר ולא היתה הכרעה לא כדברי זה ולא כדברי זה. ואדהכי והכי באו שני הגרדיים וקיימו חכמים את חבריהם. שהרי בכך תתבטל כל זיקה בין המסופר במשנה ג׳ למסקנה הנמצאת במשנה ד׳.

27) באשר לשנויי גירסא: לבטלה — לבטלן. ע"ע להלן עמ׳ 12.

הפיסקא „אלא[28] שאדם חייב לומר בלשון רבו", מעידה על עצמה במפורש שהיא תוספת ביאורית[29]. שהרי אין להעלות על הדעת שבזו הלשון שנה הלל לתלמידיו. נמצא איפוא שכאן לפנינו הביטוי 'אלא', בשמוש של לשון הצעה לפירוש המכוון לנתינת טעם[30], ביחס לעובדה קיימת שאין לשנותה. לשון אחרת, לפנינו תשובה לשאלה רטורית, אותה הניח הפרשן כידועה או מובנת מאליה, ולפיכך הסתפק בנתינת התשובה בלבד.

אם ננסה עתה לשחזר את הלימוד המבוקש במקום הזה בכללותו, נקבל נוסח בערך בזו הלשון: למה אנו שומעים במשנה זו אצל דברי הלל 'הין' ובדברי שמאי 'קבין'? ועל כך כתשובה: אלא (= משום) שאדם חייב לומר בלשון רבו[31]. ועדיין פתוחה השאלה מה כאן עיקר. האם בעל הפירוש הזה ביקש מכאן אסמכתא לדעה שאדם חייב לומר בלשון רבו, או שהוקשתה לו לשון משנתנו, שמביאה מחלוקת בנוגע לשעור של לח באמות מדה שונות, ובכך מכבידה היא על הלומד. אמנם בין כך ובין כך, הדעת נותנת שבעל הפירוש הנ"ל, ויהיה אשר יהיה, לא סבר שהלל ושמאי חזרו בהם מהוראתם. שאם כן אין בדבריו ולא כלום, לא מן ההוכחה ולא מן התירוץ. שהרי ברי הוא שחובת התלמיד לומר בלשון רבו מכוונת היא למנוע הכנסת שיבושים לתוך שמועתו. אבל בנדון דידן, מכיון שהלל ושמאי עצמם ביטלו את הוראתם הקודמת, ואף הם חזרו לשנות לתלמידיהם: „שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה" — ותו לא מידי, הרי כשם שבטלה ההלכה עצמה, כן בטלה עמה חובת גירסתה, וכל שכן חובת הדקדוק בלשונה. וממילא שגירסת משנתנו תמוהה היא כאשר היתה. שהרי מכיון שהתנא של משנתנו לא הקדים את דברי הלל ושמאי להלכה שבדברי חכמים אלא כדי „ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו", אם כן באמת מה לי הין ומה לי קבין?

יתירה מזו. אם נניח שגם לדעת בעל ההערה הנ"ל, כל ענין המחלוקת לא הובא במשנתנו אלא כדי ללמד מוסר לדורות הבאים, הרי עצם ציונן של המדות, שבהן נחלקו הלל ושמאי מתחילה, אף הוא מיותר לחלוטין. שהרי העיקר הוא בעובדה שהללו חזרו בהם משום השמועה של שני הגרדיים[32], ואם כן למה יש לייגע את מוחו של הלומד

28) באשר לשנויי גירסא, עי' עוד להלן.
29) וכבר רמז לכך הרמב"ם בפירושו למקום בכותבו: „... והוא אומרו שחייב אדם לומר בלשון רבו." (כך בכ"י ששון, ועי' במשנה הוצ' ר' יוסף קאפח).
30) ועי' א. בן יהודה, מלון הלשון העברית, ערך „אלא". ומן הדוגמאות המובאות שם ברור שאף במשנתנו גירסת „אלא" עיקר, אלא שנמחקה בספרים שונים ע"י מעתיקים, שזיהו אותה עם „אלא" בהוראה של הסתייגות.
31) וכיו"ב מצינו במשנת בבא קמא פ"ה מ"ז: אחד השור ואחד כל בהמה לנפילת הבור וכו' וכן חיה ועוף כיו"ב. אם כן למה נאמר שור או חמור, אלא שדבר הכתוב בהווה. ובהעדר השאלה, משנת שבת פ"ו מ"ו: ערביות יוצאות רעולות ומדיות פרופות וכל אדם אלא שדברו חכמים בהווה. ונראה שגם משנת עדויות פ"ה מ"א שייכת למסגרת זו. ומה שנמצא שם: „אלא בטובה", הוא תוספת פרשנית. והגירסא במקורה היא: „ב"ה אומרים אין אוכלים." מסקנה זו תהלום הן את דרך הרצאתה של המשנה בכללותה על כותרתה, והן את המקבילה: שביעית פ"ד מ"ב. אלא שגם כאן נולד „נוסח מתוקן" בלא „אלא" כתוצאה ממחיקה.
32) וממילא שאפשר היה לגרוס בפשטות: שלושת לוגין מים שאובין פוסלין את המקווה. מעשה בהלל ושמאי שנחלקו בדבר, וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה עד שבאו שני גרדיים וכו'. והרי דרך הרצאה זאת של הלכה ואח"כ מעשה, שכיחה היא במקורות התנאיים. וע"ע ברכות מ"ז ע"א, והיא הנותנת. וה"ה בבכורות ה' ע"א, שהרי בין כך ובין כך במסורות שרירות וקיימות עסקינן.

בגירסא יתרה ללא טעם, כל שכן להעמיס עליו השוואה ביחידות שונות של מדה[33].

ונראה איפוא שאין לנו להסיק מכאן אלא שמי ששנה זו לא שנה זו. ומי שסבר שטעם גירסת משנתנו הוא משום „שאדם חייב לומר בלשון רבו", לא נוכל לייחס לו שסבר בעת ועונה אחת גם שהלל ושמאי חזרו בהם. שאם כן אין עוד כל טעם בטיעונו, אם לצד התרוץ ואם לצד הראיה. וקל לראות שמסקנה זו לא תשתנה, אף אם נראה את תוכן ההערה הנדונה כמוסב על גירסת הלל עצמו. כי סו"ס מה דוחקו לתנא שניסח את משנתנו בצורתה הנוכחית להיות אדוק באותו לשון, למרות שהלל עצמו ביטל נוסח זה. והרי בכך הוא מסרבל את נוסח משנתנו ללא סיבה הנראית לעין. והפוכם של דברים, אם נניח שהלל ושמאי לא חזרו בהם. שאז ימצא שהלל ותלמידיו אחריו, גרסו כנוסח הלשון שלפנינו, משום שאדם חייב לומר בלשון רבו, והכל אתי שפיר.

בכל אופן, בין כך ובין כך נמצאנו למדים, שמסגרתה המקורית של משנתנו היתה: הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה ושמאי אומר תשעה קבין. וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא... ובכך היא דומה איפוא ברישא שלה לשתי קודמותיה[34]. מה שאינו כן באשר לסיפא. כי בעוד שבמשניות א' וב' מובאת דעת חכמים במישרים ובצורה מוחלטת, מיד אחרי מחלוקת שמאי והלל, הרי במשנה ג' נכנס כאן המעשה בשני הגרדיים. דבר זה כשהוא לעצמו עדיין אין בו כדי להביא אותנו להסקת מסקנות מרחיקות לכת. אמנם כפי שראינו כבר לעיל, סיפא זו כשלעצמה מהווה בעיה, הן מפאת תוכנה והן מפאת סגנונה. מפאת תוכנה, שנזכרים בה פעמיים חכמים ללא סיבה הנראית לעין. מפאת סגנונה, שהרי הלשון: „וחכ' אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עד שבאו שני גרדיים...", קשה להולמו.

אי לכך, ננסה איפוא לרפא במקום הפגע עצמו, ונניח שלעולם אין כאן הזכרה כפולה של אותם חכמים, אלא אלו לחוד ואלו לחוד. כיו"ב נעביר קו מפריד בתוך הצירוף: „...אלא עד..."[35], המהווה בעיה לשונית. כתוצאה מכך תתקבל סיפא של משנתנו בזו הלשון: „וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא שלשת לוגין מים שאובין פוסלים את המקוה", נוסח הזהה מלה במלה עם המקבילה שבתוספתא. מאידך גיסא נשארה בידנו פיסקה שהוצאנוה מן ההקשר הנוכחי שלה, בזו הלשון: „עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון — וקימו חכמים את דבריהם". ושוב, על סמך השוואה עם המקבילה שבתוספתא, לא נתקשה לראות שמקור אחד לפנינו. אלא שבנידון דידן, הפיסקה: „שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה", נמצאת חופפת לאותה פיסקה במסגרת היסודית של המשנה, מה שמסביר את העדרה בפיסקה שקיבלנו בחזרה, אחרי פירוק המשנה למרכיביה.

נמצא איפוא שביסודו של דבר, אין הבדל בין משנה ג' לשתי קודמותיה. הצד השווה שבהן הוא, מבחינה צורנית, מסגרת בסיסית במתכונת: שמאי אומר... והלל

33) „הין" כמדה לא נזכר בכל המשנה, פרט לנדון דידן, אלא פעם אחת, במנחות פ"ט מ"ב, בקשר עם המדות שהיו במקדש.
34) אמנם במשניות א'—ב' הסדר הוא: שמאי... הלל..., אך אין בכך כדי לשנות. ועי' לעיל הערה 16.
35) בשני המקומות כבר נמצאו מעתיקים שמחקו את המלה 'אלא' המפריעה וע"ע לעיל, הערות 19, 24. וכמו שם גם כאן לא רק שסיבת המחיקה גלויה לעין אלא שגם אין בה כדי לפתור את הבעיה.

אומר...,[36] וחכ׳ אומרים לא כדברי ולא כדברי זה...; ומבחינת התוכן — שבשלש ההלכות הנ״ל הכריעו חכמים כנגד דעת הלל ושמאי. ונראה שמסדר הדברים ראה בכך מעשה רב, ולכן הוא מדגיש: „לא כדברי זה ולא כדברי זה...״, הבלטה שמנקודת ראות של הענין מיותרת היא[37].

אמנם בזאת שונה משנה ג׳ מקודמותיה, שבעוד שבמ״א ומ״ב נוספו על המסגרת הבסיסית דברי הלכה כהמשך טבעי לנושא הנדון ומשלימים אותו, הרי במשנה ג׳ לא נוסף חומר כזה. מאידך גיסא הוכנסו בה שתי הוספות ביאוריות, אל תוך המסגרת הקיימת. באשר להוספה הראשונה: „אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו״, כבר עמדנו עליה לעיל והסקנו, שרחוק מן הדעת להניח, שזאת נוסחה אחרי שהחומר הכלול במשניות ג׳ ו־ד׳ כבר קיבל את צורתו הנוכחית. לא נותר לנו איפוא אלא לברר את פשרה של התוספת השניה, המכילה בתוכה את המעשה בשני הגרדיים. אמנם לצורך זה יהיה עלינו לברר תחילה את תוכנה של משנה ד׳ והנלוות עליה, שהרי ראינו כבר לעיל שדווקא ממשנה זו סמך לטענה, שהמעשה בשני הגרדיים הוא חלק בלתי נפרד ממשנה ג׳.

ד) תוכן המשניות ד׳־ו׳ בהשוואה לחומר המקביל שבתוספתא

במשניות הללו אנו שונים: (ד) „ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה[38]. ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם. (ה) ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין. שאם יראה ב״ד את דברי היחיד ויסמוך עליו. שאין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. (ו) אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה [38] שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת״.

קל לראות שהקטע שלפנינו דן בשאלה העקרונית: למה מזכירים את דברי היחיד בין המרובין? שאלה שכוחה יפה לגבי הספרות התנאית בכללותה, ואינה נוגעת למשנה בלבד. וממילא מתעוררת השאלה: מה ראו בענין זה להבדיל בין מחלוקת הלל ושמאי לשאר המחלוקות, עד שייחדו לראשונים מקום לדיון מיוחד? כשם שנשאלת השאלה, מה ראו לדון בשאלה עקרונית זו, דווקא במקום הזה? באשר לשאלה השניה, אפשר לטעון שמשנה ד׳ מהווה פירוש לקודמותיה, ושאח״כ נוספו עליה משניות ה׳—ו׳, בדרך מענין לענין באותו ענין. אמנם ברור שתשובה זאת מספקת רק כדי להסביר את התהוות הקטע שלפנינו מבחינה טכססית, אך אין בה כדי להשיב על השאלה העקרונית הנ״ל. מ״מ לפני שנוכל להשיב על שאלות אלו, יהיה עלינו תחילה לבדוק את החומר המונח לפנינו לגופו.

---

36) או להיפך. ועי׳ הערה 34.

37) לשון זו נמצאת במשנה רק עוד פעם אחת, מו״ק פ״ג מ״ו, והמדובר שם בבעיה הלכתית שנתעוררה כתוצאה מחורבן ביהמ״ק, ועי׳ שם.

38) לפי נוסח אחר: „לבטלן״, ועל כך עוד להלן בפנים.

באשר למשנה ד׳, כפי שהיא לפנינו, נראה שהמדובר בשאלה ריטורית: „ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה״? ועל כך כתשובה: „ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם״. אמנם ראינו כבר לעיל שבין שנגרוס את משנה ג׳ כפי שהיא לפנינו; ובין שנראה במעשה בגרדיים תוספת מאוחרת, בין כך ובין כך העיקר חסר מן הספר. ובהעדר כל רמז לעצם העובדה, שהלל ושמאי חזרו בהם, מה טעם בתוכן דבריה של משנה ד׳? אלא שכאן עלינו לעמוד על העובדה, שקושי זה נובע מן הסיפא של משנה זו, בראותנו בה תשובה לשאלה ריטורית. במקביל לכך, עצם העובדה שרישא של משנה זו היא שאלה ריטורית, אף היא עצמה לפחות מוטלת בספק. שהרי אנו מוצאים לצד הגירסה ,לבטלה׳, גירסת ספרים אחרים ,לבטלן׳[39]; ולפי גירסא זו, תהיה משנה ד׳ מורכבת משני משפטים נפרדים. הראשון יכיל את השאלה העניינית: ״ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל״? שהרי נדחו דבריהם מן ההלכה בפירוש. ועל כך התשובה: ,לבטלן׳. ונמצא שאין כאן רק שינוי של סגנון בין שתי הגירסות, אלא גם שינוי הענין. כי מכאן נובע גם בהכרח שעבר זמן ניכר בין הוראותיהם של הלל ושמאי עד להוראתם של חכמים. ולכן היה צריך לגרוס את שלוש הדעות, תוך ציון העובדה שההוראות הישנות, שכבר קנו להן מהלכים בעם הלכה למעשה, בטלות ומבוטלות הן מכאן ואילך. ושמעתה אין לנהוג בפועל אלא כפי שקבעו חכמים[40].

ונראה שעלינו להתייחס לגירסא זו בכובד ראש. שהרי על פיה הרישא של משנה ד׳ מתקשרת יפה למסגרת הבסיסית של המשניות א׳—ג׳: „וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא...״. ונמצא באמת שלא שונים את דברי הלל ושמאי אלא לבטלן. יתירה מזו, גם התוספת הביאורית לדברי הלל: „אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו״, מקבלת עתה טעם של ממש. שהרי לפי גירסא זאת, המדובר בהלכה שנפוצה, מן הטעם האמור, בזו הלשון בעם. וממילא מובן שיש להזור על לשון זו גם כשבאים לבטל אותה הלכה. ואחרון חביב, מכיון שלפי גירסא זאת חכמים מאוחרים, מכח סמכותם, ביטלו את דברי הלל ושמאי, ממילא שהזכרת הסיפור על אודות שני הגרדיים בתוך משנה ג׳, שוב אינו הכרחי לצורך הענין. והרי ראינו כבר לעיל, שקטע זה נראה בהחלט כהוספה מאוחרת.

נותר לנו איפוא לבדוק כיצד תתיישב, כהמשך לגירסא זו, סיפא של משנה ד׳. וכאן עלינו לזכור בראש וראשונה שהביטוי „אבות העולם״ אינו צריך לרמוז בהכרח להלל ושמאי. שהרי בירושלמי שקלים פ״ג ה״א מז ע״ב אנו גורסים: „מאן אינון אבות העולם. תנא ר׳ יונה קומי ר׳ ירמיה: ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא״. ומן הענין שם אין בהכרח להסיק, שכוונת הברייתא לומר שבכל מקום שנאמר „אבות העולם״, הנרמז הוא לר״י ור״ע דווקא, אלא נראה יותר שר׳ יונה גרס בברייתא שהיתה בידו, במקום „אבות העולם״, במפורש ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא[41]. לפיכך יכולנו לפרש בסיפא של משנה ד׳, לפחות לכאורה,

---

39) ועי׳ בד״ס למקום.

40) ויתכן שה״ה באשר למשנת מו״ק הנ״ל, הערה 37.

41) וע״ע בן־סירא, פ׳ מ״ד ואילך, ששם תחת הכותרת „שבח אבות העולם״, פותח בחנוך ומסיים בנחמיה. והשוה ירושלמי סנה׳ פ״י ה״א כז ע״ד. וככינוי לב״ה וב״ש — ב״ר ספ״א (ויק״ר פל״ו א׳ וירוש׳ חגיגה פ״ב סה״א עז רע״ד).

שהמכוון כאן באבות העולם לחכמי הדור שבטלו את דברי הלל ושמאי[42]. ויהיה שעור הדברים איפוא: ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם (=חכמים) לא עמדו על דבריהם (של הלל ושמאי, הנזכרים בתחילת הענין). ולמרות שאפשר ליישב את הטכסט בדרך זאת מבחינה לשונית, לא נראים הדברים מבחינת הענין. שהרי מוסר ההשכל „שלא יהא אדם עומד על דבריו", אינו נובע בדרך הגיונית מן ההנמקה: שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם של הלל ושמאי וביטלום. כי אם יש כח ביד ב"ד לבטל את דברי היחיד, דברים כפשוטם, הרי בהכרח שעובדה זאת תתבטא בראש וראשונה בכך, שלא ימצא אדם שינהג למעשה כדעת אותו יחיד. ומה צורך יש כאן „ללמד לדורות הבאים", והרי כל דור ודור ידע זאת מן המציאות, שבה הוא חי. מה שאינו כן אם נניח שסיפא של משנתנו מדברת במצב שאין כוח כפיה כזה בידי בית־הדין. שאז יש טעם רב לשדל את היחיד שיחזור בו מדעתו, ולא יחזיק במחלוקת. וממילא שלפי הנחה זו, טעון מוסרי זה זקוק לתקדים שישמש לו כדוגמא משכנעת, דהיינו שאף אבות העולם, כגון הלל ושמאי, לא עמדו על דבריהם וחזרו בהם.

בכך חזרנו למעשה לשיטה הידועה, על פיה צריך לגרוס במשנה ג' את המעשה בשני הגרדיים. יחד עם זאת, קל עתה לראות שהגירסה: „ולמה מזכירין את דברי הלל ושמאי לבטלה", נוחה יותר לשיטה זו, מן הגירסה ,לבטלן'. ודי לעיין בדברי המפרשים הגורסים ,לבטלן'[43], ויחד עם זאת מנסים לקיים את המעשה בשני הגרדיים, כדי להווכח מזאת. אמנם עובדה זאת גם מחשידה מראש את הגירסה: ,לבטלה' כהגהה מכוונת, מאותו הטעם עצמו, שיש בה כדי לטשטש את הניגוד שבין שתי השיטות שבמשנה ד', וממילא גם כדי להקל על הפירוש. חשד שמתחזק עוד יותר לרגלי העובדה, שהסיפא של משנה ד' שדווקא מתקשרת יפה יותר לגירסת ,לבטלה', הנה בשיטה אחת עם גירסת המעשה בגרדיים במשנה ג'. ומכיון שמעשה זה כבר הוכר על ידינו בהוספה על המסגרת הבסיסית של המשנה, ממילא שלא נוכל להסיק מכל האמור לעיל אלא שהוא הדין לסיפא של משנה ד'.

בבואנו לסכם עתה את העולה מן הבירור הנ"ל, נראה שהגירסה ,לבטלן' היא עיקר במשנה ד', וזאת מן הטעמים הבאים: גירסה זו נשתמרה לנו בנוסחאות העתיקות ביותר שעומדות לרשותנו הן מספרד והן מאשכנז[44]. על פיה מתיישבת רישא של משנה ד' יפה, הן כשהיא לעצמה והן עם קודמתה. יתירה מזו, כבר הסקנו לעיל שהמשניות ד'—ו' הן ענין בפני עצמו. והנה עתה גם בכוון זה יתיישבו הדברים יפה. כי יהיה סדר הרצאת הדברים של המשנה כדלקמן.

---

42) ועי' ב„קרבן העדה" לשקלים פ"ג ה"א וב„פתח עינים" לעין יעקב, עדויות, פ"א. והשוה פי' הרמב"ם הראב"ד והרש"ש למקום.

43) בתוס' שאנץ נזכר בפירוש: „לכך מזכירין דברי שמאי והלל לבטלן...". הרמב"ם והראב"ד אינם מצטטים קטע זה מן המשנה בדבריהם. אמנם במשנה עם פירוש הרמב"ם, כ"י ששון (הוצאת ר"י קאפח), הגירסה בפנים המשנה ,לבטלן'. וכן הנוסח בדפוס הבבלי שמקורו כידוע בדפוס הראשון של המשנה (נאפולי, רנ"ב) עם פירוש הרמב"ם. והדעת נותנת שכך גרסו שני המפרשים הנ"ל, וכן נראה מדבריהם. כיו"ב מעיר בד"ס למקום, וע' שם. וכך הגי' בהוצ' זו ובכ"י קאופמן.

44) ע' הערה הקודמת. ומדברי ר' אברהם בנו של הרמב"ם, נראה בעליל שלא היה כל קשרים בין הרש"ש לרמב"ם. ועי' א. א. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 230—231.

ד) „ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל: לבטלן".

ה) „ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין:..."

ו) „אמר ר"י אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלן..."[45]

כלומר מכיון שמשנה ד' קובעת שיש כוח בידי חכמים לבטל את דברי היחיד, מדוע ממשיכים לשנות דברי הלכה במחלוקת? נמצא שהן במשנה ד' והן במשנות ה'—ו', השאלה היא עניינית, וכן גם התשובה, והדברים מתקשרים בצורה הגיונית. והיפוכם של דברים באשר לגירסא ,לבטלה'. לפיכך תהיה המסקנה הנובעת מן הבירור שלנו. שגירסתן הבסיסית של המשניות ג'—ד' היתה כך:

ג) הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה (אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו) ושמאי אומר תשעה קבין וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא (עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון) שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה (וקיימו חכמים את דבריהם).

ד) ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל — לבטלן (ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם).

וקל לראות שע"י הוצאת הקטעים שבסוגריים, נקבל משנה פשוטה וסדורה, המוצאת את המשכה הטבעי במשנה ה': „ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין וכו'". מאידך גיסא גם הקטעים שבסוגריים מתקשרים בברור לרציפות לשונית ולמשמע של שיטה,[46] שכן אנו קוראים בהם: „עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון [שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה][47] וקימו חכמים את דבריהם. ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם".

עד כאן מה שנובע מנתוח המשנה כשהיא לעצמה. אמנם נראה שהדברים מוצאים את אישורם גם על סמך השוואה עם החומר המקביל שבתוספתא. שכן התוספתא מביאה במקום הזה שלושה ענינים, זה לצד זה. תחילה המחלוקת בין הלל, שמאי וחכמים, בשינוי קל מן המוצע על ידי כטכסט המקורי של המשנה. אחר כך המעשה בגרדיים, ורק אחריו, כמסקנה הנובעת ממעשה זה, ש„אבות העולם", דהיינו הלל ושמאי חזרו בהם מהוראתם.

כדי להקל על סיכום הדברים, אביא להלן את החומר הנדון בהקבלה, ואציג בסוגריים אותם קטעים, שלגביהם התחוור לנו, בדיון הקודם, שהם מהווים תוספת מאוחרת למשנה.

---

45) וגם בדברי ר"י הגירסה הנכונה היא ,לבטלן'. ועי' בד"ס, וכן הגי' בכ"י קאופמן והו' לו. וכן הגי' במקבילה שבתוס'. ועי' עוד בפי' הראב"ד, הרמב"ם, המאירי ורע"ב למקום. ונראה שכך היתה הגירסה גם לפני תוס' שאנץ. וע"ע בתוס' י"ט על המקום. וממילא מכל זה סיוע לגירסא זאת אף במשנה ד', ולא כאן המקום להאריך בזה.

46) להוציא את ההערה הראשונה, ביחס אליה כבר בירךתי לעיל, שהיא ענין בפני עצמו.

47) ע' לעיל ע"י הערה 35, בפנים.

משנת עדויות, פ״א מ״ג—מ״ו	תופ׳ עדויות, פ״א ה״ג—ד׳
ג) הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה [אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו] ושמאי אומר תשעה קבין, וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא (עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון) שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה. (וקיימו חכמים את דבריהם)	ג) הילל אומ׳ מלא הין מים שאובין של שנים עשר לוג פוסלין את המקוה. שמאי אומ׳ מלא הין מים שאובין של שלשים וששה לוג פוסלין את המקוה וחכמ׳ אומ׳ לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה. מעשה שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון ששלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה וקיימו חכמ׳ את דבריהם ולמה הוזכר שם מקומם ושם אומנותן והלא אין לך אומנות ירודה אלא גרדי ואין לך מקום בזוי בירושלים כשער האשפות, אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה על אחת כמה וכמה שלא יהא אדם עומד על דברו במקום שמועה.
ד) ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל (לבטלה) לבטלן. (ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם).	
ה) ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין. שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.	ד) לעולם הלכה כדברי המרובין לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן. ר׳ יהודה אומ׳ לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן.
ו) אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין (לבטלה) לבטלן. שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת.	וחכמ׳ אומ׳ לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא מתוך שזה אומ׳ טמא וזה אומ׳ טהור זה אומ׳ טמא כדברי ר׳ אליעזר אמרו לו כדברי ר׳ אליעזר שמעת.

ה) סיכום ומסקנות

דומני שעתה נקל לראות, שהן למשנה והן לתוספתא אותו חומר בסיסי, אלא ששונות הן זו מזו בדרך ההרצאה. בעוד שבתוספתא המחלוקת מהווה מקור בפני עצמו, וה״ה למעשה בגרדיים, ורק אחרי שנים אלו מובאת הרצאה ארוכה למדי, אשר לה כל סממני הדרשנות, („ולמה הוזכרו... והלא... אלא מה... על אחת כמה וכמה...״) השואפת להוכיח לנו את הלקח המבוקש, מן ה,יתורא׳ של הזכרת „שם מקומם ושם אומנותן״ של העדים, הרי במשנה הוכנס המעשה בגרדיים, בדרך בלתי סבירה, אל תוך המסגרת הקיימת עצמה, והלקח נובע מהזכרת מחלוקת הלל ושמאי ,לבטלה׳. וכבר ראינו לעיל שקשה להבין, כיצד לקח זה נובע מכאן, אף אם נגרוס את כל הנמצא לפנינו בדפוסים של המשנה.

נראה לי איפוא, על סמך כל האמור עד כאן, שלא נוכל להימנע מהסקת המסקנה היחידה, שיש בה כדי להסביר בצורה פשוטה את התהוות הטכסט הנוכחי של המשנה והיא, שכל מה שהיצגתי לעיל בסוגריים, הנו תוספת של פרשנות מאוחרת. אלא בעוד שמה שהיצגתי בסוגריים מרובעים נמצא הולם את המסגרת הבסיסית של המשנה, אין המצב כך באשר לחלקים שהיצגתי בסוגריים עגולים. יתרה מזו, מכיון שהדברים הללו הוכנסו לתוך המשנה בין השיטין, כמפרידים בין הדבקים אפילו באותו משפט עצמו, ולא הוסדרו בדרך סבירה בזה אחר זה, כדוגמת מה שאנו מוצאים בתוספתא, או בכל דרך הגיונית אחרת, ממילא נראה שהמדובר בהוספה שהיא מאוחרת לחתימת המשנה. כלומר שהמדובר בנדון דידן בפירוש שכפי כל הנראה מקורו ב,גליון׳ שהוכנס, בתקופה קדומה למדי, לגוף המשנה. וקל לראות שכמקור אפשרי לפירוש כזה באה בחשבון המקבילה שבתוספתא, ע״י עבוד חופשי של סיפא שלה, או מקור אחר בדומה לזה.

בהקשר זה מן הראוי עוד להזכיר, שהשוואת ברייתות למשנה היא אחת מדרכי המו״מ של התלמוד. ואף כי לא הגיע לידינו תלמוד למסכת עדויות, מסיבה זו או אחרת, הרי ודאי שאין בעובדה זאת כדי לשלול מעיקרא את ההנחה שאף במסכת זו עסקו בימי קדם בדרך זו. אדרבא, הערה פרשנית מן הסוג שמצאנו במשנה הנדונה, יש בה מעין רמז לקיומו של לימוד בדרך זו. והיא באה איפוא במדה מסוימת כדי להשלים את החסר, בהעדרו של תלמוד מסודר. ואם מצינו הוספות במשנה על פי ברייתות המובאות בסוגיית התלמוד באותו מקום עצמו, וכפי שהוכיחו כבר חוקרים,[48] על אחת כמה כמה שתהליך כזה קרוב אל הדעת במקום שאין לנו תלמוד. ודי לעיין בדברי מפרשי המשנה במקום הנדון, כדי להווכח שהלכו בדרך זאת קדמונים ואחרונים כאחד.

והנה, בנוסף על כך שמסקנה זו נובעת מנתוח המקורות כשהם לעצמם, יש לנו עדות למגמה פרשנית ברוח זאת ובמקום הזה, אף ממקור אחר. שכן רש״י, בפירושו לשבת ט״ו ע״ב (מקום שבו מצטט התל׳ את משנתנו) ד״ה שני גרדיים משער האשפות, כותב: „במסכת עדויות מפרש למה הוזכר שם אומנותן ושם מקומם לומר שלא ימנע אדם עצמו מבית המדרש שאין לך אומנות פחותה מגרדי שאין מעמידים ממנו לא כהן גדול ולא מלך כדאמרינן בקידושין (דף פ״ב ע״ב) ואין שער בירושלים פחות משער האשפות והכריעו

48) ועי׳ ח. אלבק, מבוא למשנה, עמ׳ 122 ואילך; י״נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ׳ 946 ואילך.

בעדותם כל חכמי ישראל." וכיו"ב ב„בית הבחירה", על המקום, כותב המאירי (הוצ' י"ש לנגה, עמ' 62): „במסכת עדויות שאלו למה הוזכר שם אומנותם ושם מקומם ללמדך שלא ימנע שום אדם עצמו מבית המדרש וכו'", בשינויים קלים בלבד, כדברי רש"י הנ"ל. וה"ה לפירושו של המאירי למשנת עדויות. וכבר העיר ר"א סופר, מהדיר המאירי למסכת עדויות, וזה לשונו: „רש"י בשבת ט"ו ע"א ד"ה שני כתב ג"כ שבמסכת עדויות מפרש זה ע"ש ומצויין שם שכונת רש"י על התוספתא דמסכתין בפרקין ה"ב, אבל שם ליתא לשון זה ועי' ראשון לציון. ובשושן עדות כתב שחסר מן התוספתא שלנו וכן כתב ב„חסד לאברהם" בפירושו על התוספתא. אבל מרבינו שדרכו תמיד לקרא בשם התוספתא, וכן מדכתב להלן „ואח"כ שאלו," ושאלה זו היא במשנה שלפנינו. א"כ גם שאלה ראשונה היתה לפניו במשנה..." [49]

העולה לצורך עניננו מן האמור לעיל הוא איפוא, שהיו ספרים שגרסו בסיפא של משנה ג' את שאלת התוספתא, בהמשך למעשה בגרדיים: „ולמה הוזכרו שם מקומם וכו'", אלא שהביאו עליה תשובה אחרת. ולא קשה לעמוד על טעמו של דבר, שהרי תשובת התוספתא לשאלה זאת, מובאת במשנה כפירוש למשנה ד'. ואף המאירי על המקום כותב: „ואח"כ שאלו למה הזכירו דברי שמאי והלל בזו, אחר שנתבטלו, והשיבו שכל זאת להעיר בני אדם למדת המוסר ללמד את הדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו דרך עקשנות או נצוח שהרי שמאי והלל שהם אבות העולם לא עמדו על דבריהם ובטלו דעתם בעדות הגרדיים." לפיכך עמדה לפני המפרשים הברירה, או לותר על שאלה זו, או להמציא לה תשובה אחרת, על פי דרכם. ובנקודה זאת נתפלגו איפוא דרכי המפרשים, וה"ה לגירסות שבמשנה. [50] בכל אופן אין בשנויי נוסח אלו אלא עדות נוספת להכנסת פרשנות מאוחרת לגופן של המשניות הנדונות, תהליך שעליו עמדתי במאמרי זה.

אם נבוא עתה לסכם סופית את משמעותם של דברים, הרי נראה שנחלקו המשנה והתוספתא במקום הזה בדבר גדול. שכן התוספתא משתדלת להוכיח לנו, שלא היתה בנדון דידן הכרעה של חכמים מכח עצמם. אלא הלל ושמאי מעצמם חזרו בהם מהוראתם, מפני שמועה. ואף סדר ההרצאה של התוספתא, הלכה ואח"כ מעשה, מסייע למסקנה זו. כיו"ב מביאה התוספתא בהלכה א' דרשה מפורטת, ממנה משתמע ששיטת חכמים מיוסדת היא על מקראות מפורשים, שכוחם ודאי יפה ככוחה של שמועה. נמצא שבין כך ובין כך ההכרעה בשתי המחלוקות המובאות במקום הזה ע"י התוספתא, נקבעה בהסתמך על מקורות שעל תוקפם לא יתכן ויכוח. בעוד שדברי הלל ושמאי מוצגים לעומת זאת

49) וכן נוטה דעתו של ר"ש ליברמן ב„תוספות ראשונים", חלק ב' עמ' 181. וע"ע שם סוף עמ' 180. וגם משם סיוע למסקנתי.

50) ונראה שליצירתו של הנוסח הנוכחי של משנה ג', תרמה לא במעט העובדה שכבר נמצאה במקום, ברישא של משנה זו, הערה פרשנית הפותחת בביטוי ,אלא'. לפיכך נוח היה לקשור את ההוספה החדשה במלת ,אלא' שבדברי חכמים שבסיפא, ע"י הסבת משמעותה של מלה זאת מהוראתה המקורית כלשון הסתייגות, למשמע המבוקש ע"י המפרשים, דהיינו פתיחה להערה פרשנית, דוגמת מה שנמצא כבר ברישא.

ללא כל הנמקה. ולפיכך, לפחות על רקע זה, עושים הם רושם כמיוסדים על סברה. [51] מאידך במשנה במקורה אין כל זכר לא למעשה בגרדיים ולא לאסמכתא שתסייע לביסוס שיטת חכמים בענין חלה. ופשוטה של משנה משמע שחכמים הכריעו נגד דעותיהם של הלל ושמאי מכח עצמם. יתרה מזו, כבר ראינו לעיל שמן המשנה כפשוטה עולה בהכרח שחכמים אלו הם בית־דין מאוחר מימיהם של הלל ושמאי. מכל זה מתקבל איפוא הרושם, כאילו נחלקו עורך המשנה ועורך התוספתא בשאלה העקרונית: האומנם יכלו חכמים אלו לבטל את הוראתם של הלל ושמאי מכח עצמם?

לאור זה נראה לי שיש טעם לעיין מחדש במשמעות החומר המובא בהקשר זה במשניות ה'—ו', על מקבילתו שבתוספתא. וה"ה כמובן בכל הנוגע לשוני שבין שני קבצים אלו באשר לפתיחת המסכת, שהבולט שבהם הוא העדר המעשה בחכמים בכרם ביבנה מן המשנה. שהרי נשאלת עתה השאלה הבסיסית: האומנם מותר לנו לדון בשני הקבצים הללו בכרך אחד בכל הנוגע לשאלת מהותה של מס' עדויות בפרט, או בעיית ראשיתה של המשנה בכלל? ועל כך אדון אי"ה במקום אחר.

51) ועי' בפי' הראב"ד והמאירי למשנה ב'. וע"ע ירושלמי חלה פ"ב ה"ו נח ע"ד.

תוספתא למסכת תמיד

מחקר בבעית היחס בין המשנה והתוספתא

מאת
אברהם גולדברג

שלוש מסכתות הן שאין להן תוספתא: קינין, מידות ותמיד, וכבר טרחו החוקרים למצוא טעם לכך [1].

נדון במאמר זה על מסכת תמיד במיוחד ונשתדל להראות שיש ללקט מתוך מקורות התנאים קבוצות של הלכות שיש לראותן כעין תוספתא למסכת תמיד. החיפוש במקום הנכון יגלה לפנינו את התוספתא לתמיד, אולם דבר זה אין לעשותו בלי שנקדים דברים קצרים על היחס ההדוק בין המשנה לתוספתא ועל התכונות המשותפות ההופכות אותן למעין חטיבה אחת.

שיטתי בדרך חיבור המשנה והתוספתא, שאני מציעה בקיצור כאן (ואאריך בה אי"ה במקום אחר) היא זאת: סידור המשנה כספר לא התחיל לפני יבנה [2]. השכבה הראשונה שהיוותה בעיקר את הלימוד של דור רבן יוחנן בן זכאי סודר על ידי רבן גמליאל ובני דורו. הפירושים, ההוספות, הוויכוחים סביב שכבה ראשונה זו של ר' אליעזר, ר' יהושע ואחרים נתגבשו כשכבה נוספת למשנה שסידר ר' עקיבא. לימודו של ר' עקיבא עצמו ולימוד בני דורו ניתווספו למשנה בדור שלאחריו, בעיקר על ידי הנשיא רבן שמעון בן גמליאל. לימודם של תלמידי ר' עקיבא, שהתרכז בעיקר בהבנת משנת רבם, הוסיפו רבי יהודה הנשיא למשנה הרשמית, ושכבה זו היא למעשה האחרונה בסידור המשנה. לימודם של רבי עצמו ושל בני דורו כמעט שלא זכו להיכלל בתוך המשנה הרשמית (אם לא נחשוב את המעט היחסי מדור זה הנמצא במשנה כהוספות מאוחרות בכלל) אלא בקובץ מקביל הנקרא תוספתא. וזאת למרות שאין שום הבדל בדרך הצעת הלימוד ועצם גושאי הלימוד בין רבי ובני דורו לבין הדורות שקדמו להם.

---

1) ראה במיוחד מחקרו של ר' לוי גינצבורג על מסכת תמיד (תורגם לעברית ונכלל בקובץ מאמריו „על הלכה ואגדה") ומה שמנסה שם עמ' 64, להסביר שמסכתות אלו מעולם לא היוו חלק אינטגראלי של משנת רבי. הוא קובע את סידור משנת תמיד סמוך לאחר החורבן, ומראה לנכון, שרבי שמעון איש המצפה ש"היה משנה בתמיד" חי בזמנו של רבן גמליאל דיבנה (שם, עמ' 61—64). מבחינה זו, לדעתו, תמיד היא החיבור התנאי הקדום ביותר, אף שמבחינה אחרת היא המאוחרת מכל שאר המסכתות שיש להן יסוד כבר בימי הבית, ואם „לא הלל ושמאי עצמם, הרי לכל המאוחר תלמידיהם בשנות 50—60 לסה"נ הם הם מיסדי המשנה" (שם עמ' 283). הוא מסביר שאין תוספתא לקינין מפני שקינין היא משנת ר' יהושע ואין תוספתא למשנת ר' יהושע. התוספתא, לדעתו, קשורה לבית מדרשו של ר' עקיבא, ומכיון ש„קינין" אינה ממשנת ר' עקיבא אין לה תוספתא. בקשר לאבות, הוא רואה את התוספתא שלה באבות דרבי נתן ומצביע על כך שהיתה ידועה אצל מחברי ימי הביניים בשם „תוספתא דאבות" (שם, הערה 119).

2) קביעה זאת של הר"ח אלבק אינה קשורה בהכרח בשיטתו, שסידור המשנה התחיל במסכת עדיות.

סידור לימוד זה בתוספתא נעשה על ידי ר' חייא, תלמידו של רבי, ובני דורו. גם תלמיד ר' חייא, רבי אושעיא, הוסיף לתוספתא את הלימוד של ר' חייא עצמו, וכן נמצא בתוספתא משהו מדור ר' אושעיא עצמו.

מבחינה מסויימת אין התוספתא אלא המשך המשנה. ההבדל העיקרי הוא כרונולוגי, הבדל חיצוני גרידא. אמנם התוספתא שומרת בתוכה גם שכבות לימוד של דורות קדומים לדור של רבי, שלא זכו להיכלל בתוך המשנה הרשמית. אבל גם אלו, אשר מבחינת זמנן ראויות היו להיכנס למשנה הרשמית, תכונתן היא של „המשך". שכבות אלו הן בהכרח שכבות של פירוש, כל אחת לשכבה במשנה שקדמה לה לכל הפחות בדור אחד. יוצא אפוא, שהשכבה הראשונה של התוספתא אינה יכולה להיות מקבילה בזמן אלא לשכבה השנייה של המשנה, והשכבה השנייה של התוספתא מקבילה בזמן לשכבה השלישית של המשנה, וכן הלאה. ובזמן שהשכבות של המשנה באות לסיומן (ולזה יש הסבר, אבל לא כאן המקום לכך), ממשיכה התוספתא להוסיף שכבה על שכבה. ואם, כמו שאנחנו מניחים, סידור המשנה התחיל בדור רבן גמליאל דיבנה, סידור התוספתא התחיל בדור רבי עקיבא. ומכיון שמעצם התהוותה היא קובץ מאוחר לשכבות הראשונות של המשנה, יש לה זכות קיום גם לאחר השכבה האחרונה של המשנה.

וכן בגלל עצם הדבר שאין שום הבדל מהותי בין דרך הלימוד של המשנה לזאת של התוספתא, קשה יהיה להכיר הבדל בין שכבה שנייה שבמשנה לשכבה ראשונה שבתוספתא (השכבה המקבילה לה, כמו שהסברנו) וצריך אדם ללמוד מהי משנה ומהי תוספתא [3]. שכבות מאוחרות במשנה יש להן איפוא אופי של תוספתא בזה שהן מוסיפות פירוש ומרחיבות את השכבות הראשונות, בדיוק כמו שהתוספתא עצמה (שגם היא שכבה מאוחרת) מפרשת ומוסיפה על המשנה. לפי זה, כל שכבה מאוחרת במשנה אפשר לקרוא לה תוספתא לשכבה שקדמה לה. ההבדל היחיד בין שכבה מפרשת במשנה לבין שכבה מקבילה לה בתוספתא הוא, שהראשונה היא כאילו „רשמית" יותר בזה שהיא נכללת בתוך הקובץ העיקרי של לימוד התנאים. הבדל זה הוא יותר חיצוני מאשר פנימי, והתלמודים, בפרט הירושלמי, מתייחסים באותה רצינות לשתי שכבות במשנה ובתוספתא. ואפשר אפילו לומר שלכל מסכת של המשנה ישנן שתי „תוספתות", — תוספתא אחת שנעשתה חלק אינטגראלי של המשנה ותוספתא אחרת שנשארה מחוצה לה. הראשונה היא „תוספתא" פנימית, ולכל מסכת שיש לה שכבות מאוחרות שנתחברו לקדומות — ואין מסכת שלא תהיה כך — נמצאת „תוספתא" זו, ולכן נמצאת „תוספתא" גם לתמיד, למידות ולקינין. אולם מה שיעסיק אותנו במאמר זה הוא למצוא את התוספתא החיצונה לתמיד, תוספתא מחוץ למסכת תמיד עצמה, שכבות מפרשות ומרחיבות לתמיד, שמצאו את מקומן לא במסכת תמיד אלא במקום אחר. היכן?

א

הפרק השני שבמסכת יומא הוא כעין פרק בסוגריים. אינו דן כלל על העניינים המיוחדים ליום הכיפורים, אלא בעניינים של תרומת הדשן ושל הקרבת התמיד של

---

3) הכללים הקובעים איזה לימוד ייכנס למשנה ואיזה לימוד יישאר בתוספתא הם עניין לדיון מיוחד. ראה למטה בסיכום מאמרנו על גורמים חיצוניים המשפיעים גם הם על קביעה זו.

כל יום. התנא שעסק בענייני יום הכיפורים בפרק הראשון של המסכת, והגיע במשנה האחרונה של הפרק לדבר על זמן תרומת הדשן שעל המזבח בליל יום הכיפורים, עובר בפרק השני לדון בענייני המזבח והקרבנות של כל יום. גם פרק שלישי דן הרבה בעניינים של כל יום, ולא במה שנוגע במיוחד ליום הכיפורים. למעשה, כל פרק שני והרבה מפרק שלישי, וכן כל ההלכות המקבילות בתוספתא יומא, אינם שייכים למסכת יומא, אלא למסכת תמיד. ענייני הפייס לעבודות השונות בבית המקדש הם עניינים של כל יום, חוץ אולי מיום הכיפורים עצמו! מחלוקת ראשונים היא אם פייס בכלל נוהג ביום הכיפורים (עי׳ תוי״ט פ״ב סוף מ״ב על השיטות). ונראה שהצדק עם בעל המאור הטוען, שמכיון שכל עבודות יום הכיפורים אינן כשרות אלא בכהן גדול, כל מה שמדובר על פייס במסכת יומא אין לו עניין ליום הכיפורים כלל[4]. ואיך שלא יהיה, ברור שהלימוד בהלכות אלה במסכת יומא אינו קשור ליום הכיפורים בלבד.

הקשר שבין פרקים אלה ביומא למסכת תמיד ראו כבר הרבה, אבל מה שנראה לי לציין כאן הוא שהלכות אלו ביומא הקשורות למעשה ל„תמיד" היוו פעם קובץ של הלכות שראויות היו להיכלל בתוך תוספתא לתמיד, לו סודרה תוספתא לתמיד (ומדוע לא סודרה — להלן). מסדר משנת יומא הכניס בתוך מסכת זו לימוד הרחבה למסכת תמיד בחלק גדול, והושלם לימוד הרחבה זו לתמיד במה שסודר, במקביל, בתוספתא יומא[5].

שיבוץ של „תוספתא" לתמיד בתוך משנת יומא ותוספתא יומא אינה בלי הגיון, כי מסכת יומא (חוץ מן הפרק האחרון) בדומה לתמיד, שייכת לסוג המסכתות של תיאורים היסטוריים. לא הלכה למעשה הוא הלימוד, אלא תיאור היסטורי של נוהג בית המקדש. כל לימוד כזה שיש לו איזה קשר שהוא למסכת יומא אפשר בצדק להעבירו לשם. ומכיון שבסוף פ״א ביומא הוזכר עניין תרומת הדשן בליל יום הכיפורים, מצא מסדר משנת יומא מקום מתאים לעבור לדיון על עבודת תרומת הדשן בכלל ולסדר כאן את ה„תוספתא" המקבילה לתמיד. נתחיל בדיון על „תוספתא" זו.

שתי המשניות הראשונות של פ״ב ביומא מביאות את תולדות הפייס הראשון:

א. בראשונה כל מי שהוא רוצה לתרום את המזבח תורם. בזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש. כל הקודם את חבירו לתוך ארבע אמות זכה. ואם היו שנים שוים, הממונה אומר להם, הצביעו! ומה הן מוציאין, אחת או שתים, ואין מוציאין אגודל במקדש.

4) אולי חוץ מן הפייס לתרומת הדשן, שנחלקים הראשונים אם תרומת הדשן נחשבת כחלק מעבודת היום, שאין מעשיה אלא בכהן גדול. שיטת הפייטנים היא כמו שיטת כמה מן הראשונים שהיו פייסות לעבודות מסויימות, שהיו מחוץ לגדר של סדר היום.

5) על הקשר בין תמיד ליומא, ראה במיוחד לוי, למשנת אבא שאול (תרגום אז״ר, עמ׳ 125) ואפשטיין, מבואות לספרות התנאים, 36—37. אולם אינני מסתפק בזה שהתנא של יומא „השתמש" בתמיד (כלשון הרי״ן אפשטיין ז״ל) או שנראה „תלותה של מסכת יומא בתמיד" (הר״ל גינצבורג, שם עמ׳ 49). כוונתי להוכיח שהתנא של יומא התייחס לתמיד כדרך שתנא של תוספתא מתייחס בכלל למשנה.

ב. מעשה שהיו שנים שוין, ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חבירו, ונפל ונשברה רגלו. וכשראו בית דין שהן באין לידי סכנה, התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס. ארבעה פייסות היו שם. זה הפייס הראשון[6].

משניות אלו הן כעין „תוספתא" לתמיד פ״א סוף מ״ב וריש מ״ד: והממונה בא וכו׳ אמר להן מי שטבל יבא ויפיס. הפיסו, זכה מי שזכה... מי שזוכה לתרום את המזבח הוא יתרום את המזבח.

היחס בין משנת תמיד המלמדת את הנוהג האחרון של פייס לבין משנת יומא המלמדת את המנהג הראשון של ריצה בכבש הוא אותו היחס שמוצאים אנו במקומות אחרים במסכת אחת, משנה ומשנה או משנה ותוספתא, של תיאור מנהג ראשון אחרי הלימוד של תיאור מנהג אחרון. כדי להוכיח דבר זה ניקח לדוגמא מה שמוצאים אנו במסכת ראש השנה פ״ב מ״א, וכן מ״ב שם.

מ״א: אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו. בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם, משקלקלו הבייתוסים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין.

רישא של משנה זו בראש השנה (שהיא השכבה הראשונה של המשנה שם) מלמדת את הנוהג האחרון, כמו שמצאנו בתמיד, והסיפא (שהיא שכבה מאוחרת) מלמדת את הנוהג הראשון וגם את הסיבה לשינוי המנהג, דוגמת מה שמצאנו ביומא בקשר ללימוד בתמיד. השלמה לשכבה המאוחרת (הסיפא) של משנת ראש השנה מובאת בתוספתא ראש השנה סוף פ״א, שם באה הרחבת הלימוד בעניין קלקול הבייתוסים על ידי סיפור המעשה של הקלקול: פעם אחת שכרו ביתסין שני עדים לבוא להטעות את חכמים, לפי שאין ביתסין מודין שתהא עצרת אלא אחר שבת. בא אחד ואמר עדותו והלך לו, ובא השני ואמר עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו רבוץ בין שני סלעים וכו׳ והרי מאתים זוז צרורין לי בפונדתי וכו׳ אמר להם שמעתי שהביתסין מבקשין להטעות את חכמים, אמרתי מוטב אלך אני ואודיע את חכמים.

תוספתא זו המוסרת על המעשה של הקלקול שגרם לשינוי במנהג הראשון, והנהגת מנהג אחרון, המתואר בשכבה הראשונה של המשנה בראש השנה, מקבילה למעשה המסופר במ״ב שם ביומא שגרם להנהגת מנהג אחרון של פייס המתואר בתמיד. היחס בין מ״ב ביומא לתמיד הוא אותו היחס של התוספתא ראש השנה כאן למשנת ראש השנה.

מ״ב: בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין.

משנה זו שייכת לפ״א מ״ג: על ששה חדשים השלוחין יוצאין, והיא כעין „תוספתא" או שכבה מאוחרת לפ״א מ״ג. זאת אומרת, היחס שבין פ״ב מ״ב לפ״א מ״ג בראש השנה הוא שוב אותו היחס שבין משנתנו ביומא למשנה בתמיד.

דוגמא נוספת של תוספתא ומשנה המקבילות לעניינו נביא ממסכת שבת. במשנה

6) הנוסח שהבאתי הוא אקלקטי, על פי דפוסים וכי״י. וכן הדבר בהבאות מתמיד למטה ומשאר המקורות.

ריש פי״ז: כל הכלים ניטלין בשבת. בתוספתא שם ריש פי״ד: בראשונה[7] היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת וכו׳ חזרו להיות מוסיפין והולכין עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת.

התוספתא כאן בשבת מתייחסת למשנתה המקבילה כמו שמתייחסת משנתנו ביומא למשנתנו בתמיד. הוי אומר אפוא, שאין שום הבדל מהותי בין משנה המתייחסת למשנה לבין תוספתא המתייחסת למשנה, וכמו שאפשר לראות את משנת יומא כאן כשכבה מאוחרת למשנת תמיד[8], כך אפשר לראות אותה כתוספתא למשנת תמיד שמצאה את מקומה בתוך משנת תמיד.

והנה עוד דבר שיש לציין בקשר למשנתנו ביומא כאן. למשנה זו, שהיא שכבה שנייה למשנת תמיד (בין אם רואים אותה כמשנה בין אם רואים אותה כתוספתא), נמצאת שכבה עוד יותר מאוחרת (שיש לראותה כשכבה שלישית למשנת תמיד) והיא התוספתא כאן ביומא פ״א ה״י (הועבר גם לתוספתא סוכה פ״ד הט״ז). על הקטע בסוף מ״ב „התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס" שונה התוספתא: כיצד מפייסין, נכנסין ללשכת הגזית, מקיפין ועומדין ככולייר, הממונה בא ונוטל מצנפתו של אחד מהן, ויודעין שממנו פייס מתחיל.

גם על הקטע בסוף מ״א במשנתנו ביומא באה תוספת לימוד מאוחר של פירוש והסבר בתוספתא. במשנה: ומה הן מוציאין, אחת או שתים. ובתוספתא שם: לא היו מוציאין שתים שתים, אלא אחת אחת. היחידים שבהן מוציאין שתים, ולא היו מונין את היתירה[9].

---

7) ברור לכל מי שמכיר את דרך הלימוד של המקורות התנאיים ש„בראשונה" הוא הלימוד המאוחר, ומוסב תמיד על מקור קדום יותר המתאר את המנהג האחרון. הרבה פעמים הלימוד המקורי (היינו, השכבה הראשונה המתארת את הנוהג האחרון) הוא לימודו של ר׳ עקיבא, וה„בראשונה" היא לימוד אחד מתלמידיו, וישנן הרבה דוגמאות לכך. וראוי לציין גם למה שמובא במעשר שני פ״ה מ״ח: אמר ר׳ יהודה בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינה, מהרו והתקינו פירותיכם עד שלא תגיע שעת הבעור, עד שבא ר׳ עקיבא ולימד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הבעור. עניינים של „בראשונה" מופיעים יותר מ־50 פעם בתוספתא, אבל פחות מ־30 פעם במשנה. דוגמת מה שכתבנו בקשר ל„בראשונה", מוצאים אנו לימוד אחד שלם המתחלק לשנים, והשלב המאוחר נשנה במשנה בזמן שהשלב המוקדם אינו נזכר אלא בתוספתא. הנה בדמאי פ״ב מ״ג מובאים התנאים השונים, שהחבר צריך למלאות אחריהם אחרי שכבר נתקבל כחבר, והתוספתא שם פ״ב ה״ב מלמדת אלו הם הדברים, שמי שרוצה להתקבל כחבר צריך למלאות אחריהם עוד לפני שיתקבל כחבר. ועי׳ על כך מ״ש הר״ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א׳, 209—210.

8) אין לחפש, כמובן, את הסגנון המיוחד לתמיד בתוך הלימוד המאוחר על תמיד ביומא, בדיוק כמו שאין לחפש סגנון זה גם בשכבות המאוחרות של משנת תמיד עצמה.

9) הירושלמי (יומא פ״א ה״ב, לט רע״ד) מביא ברייתא של פירוש שהיא כעין תוספתא לתוספתא (שכבה רביעית!) לסוף הקטע כאן: הוציאו אחת, מונין לו, שתים מונין לו, שלש אין מונין לו. מהו אין מונין? כל עיקר? אין מונין לו את היתירה! ארבע, הממונה מכה אותו בפקיע ובטל הפייס. ברייתא זו שבירושלמי סוברת שאם היחידים (= רבנן, לפי הגאונים, ר״ח, ב״ח) מוציאים שתים, בודאי צריכים למנות שתים. (הקטע מ„מהו אין מונין" עד „את היתירה" הוא פירוש של הירושלמי עצמו שהכניס באמצע הבאת הברייתא). אולם דעה אחרת לבבלי (כג, א), שהוא מביא את התוספתא בלשון מסוגננת, שהפירוש למה שהוא רוצה לתת ל„את היתירה" נמצא כבר בתוך ההבאה: והיחידים מוציאין שתים, ואין מונין להן אלא אחת. הבבלי גם ידע את הברייתא המפרשת

בקשר למה שמסופר בראש מ״ב ביומא על שבירת הרגל, מביאה התוספתא שם הי״ב מעשה אחר של רציחת נפש: מעשה בשנים כהנים שהיו שוים רצים ועולין בכבש, דחף אחד מהן את חבירו לתוך ארבע אמות, נטל סכין ותקע לו בלבו. בא ר׳ צדוק ועמד על מעלות האולם ואמר וכו׳. הבבלי כג, א מבין שמעשה זה אינו נוסח אחר של המעשה המסופר במשנה, אלא מעשה אחר, והבבלי חוקר איזה מעשה קדם. לפי המסקנה, מעשה הרציחה קדם[10]. כל זה מתאים למה שקבענו שהתוספתא (וכן שכבות מאוחרות במשנה המקבילות לה) מוסיפה לימוד מאוחר המוסר על עניין שקדם בזמן למה שמובא במשנה.

ב

כמו ששתי המשניות הראשונות של פ״ב ביומא הן כעין „תוספתא" לתמיד, כך הדבר גם בנוגע למשנה השלישית של הפרק:

> הפייס השני: מי שוחט, מי זורק, מי מדשן את המזבח הפנימי, ומי מדשן את המנורה, ומי מעלה אברים לכבש: הראש והרגל, ושתי הידים, העוקץ והרגל, החזה והגרה, ושתי הדפנות, הקרבים, והסלת, החביתים, והיין. שלשה עשר זכין בו. אמר בן עזאי לפני ר׳ עקיבא משום ר׳ יהושע כדרך הילוכו היה קרב.

והנה תמיד פ״ג מ״א, שמשנתנו ביומא קשורה לה:

> אמר להם הממונה בואו והפיסו, מי שוחט, מי זורק, מי מדשן את המזבח הפנימי, מי מדשן את המנורה, מי מעלה איברים לכבש: הראש והרגל, ושתי הידים, העוקץ והרגל, החזה והגרה, ושתי דפנות, הקרביים, והסולת, והחביתים, והיין. הפיסו, זכה מי שזכה.

משנת תמיד מובאת כאן ביומא בשילוב פירושים והערות, וזאת היא דרך התוספתא בכלל בקשר להבאות מן המשנה (ראה במיוחד למטה בסעיף ג). משנתנו ביומא מעירה לנו, קודם כל, שהפייס המוזכר כאן בתמיד הוא כבר הפייס השני. שנית, מסכמת לנו

של הירושלמי, אלא קיבלה (ואולי יותר נכון, תיקנה) לפי המסגרת שלו: ואם הוציא שלש מונין לו. ופירשה: מאי מונין לו נמי, אחת.
מעניינת הפשרה שעושים הגאונים (תשובת רב האי) והר״ח בין הבבלי והירושלמי בכך שמחלקים בין מצביעים למנין (שאין מונים אלא אחת, בבלי) לבין מצביעין לפייס (שמונים שתים, ירושלמי). דרך זו של שילוב גישת הירושלמי לתוך לימוד הבבלי, הידועה כל כך יפה אצל חכמי קירואן, היא ירושה מן הגאונים ונמצאת גם הרבה אצל בעל הלכות גדולות, בפרט בגרסאות מיוחדות אצלו בבבלי המקרבות הרבה את לימוד הבבלי ללימוד הירושלמי. ועל זה יש עוד מקום להרחיב.

10) לפי זה, מוכרחים לומר שלא תיקנו פייס תיכף, אלא אחרי המעשה השני הנזכר במשנה. על זמנו של ר׳ צדוק הנזכר בתוספתא ועל זמן תיקון הפייס, ראה בתוספתא כפשוטה 735—6. בקשר לשינויים בין הבבלי והירושלמי על המעשה בתוספתא, שהר״ש ליברמן מונה (שם), נראה שיש להוסיף גם את זה: לפי התוספתא והירושלמי, שאלת ר׳ צדוק היתה על ההיכל (שכינה) והעזרות (כהנים), אבל לפי הבבלי על העיר (ישראל) והעזרות (כהנים). הבבלי ריכך את ההעזה שבדברי ר׳ צדוק שבניסוח התוספתא והירושלמי. ועי׳ מ״ש על המעשה הזה ע״צ מלמד, ה„מעשה" במשנה כמקור להלכה, סיני כרך מ״ו (תש״ך), עמ׳ קנז.

משנתנו ביומא, מה שלא נעשה בתמיד, את מספר הזוכים בפייס זה. ולאחרונה, מוסיפה המשנה ביומא את הלימוד החולק, שמוסר בן עזאי משום ר׳ יהושע. כל אלה הדברים הם מה שנמצא הרבה בהשלמות התוספתא למשנה בכל מקום. משנתנו ביומא היא אפוא, „תוספתא" לתמיד. ושוב גם כאן, כמו למשניות הראשונות של פ"ב ביומא, מוצאים אנו בתוספתא יומא פ"ה הי"ג השלמה להשלמה, כלומר שכבה שלישית של לימוד הקשור לתמיד, נוסף על השכבה השנייה הנמצאת במשנת יומא:

> אמר להן הממונה בואו והפיסו, מי שוחט, מי זורק, מי מדשן את המזבח הפנימי, מי מדשן את המנורה, מי מעלה איברים לכבש: הראש והרגל, ושתי הידים, העוקץ והרגל, החזה והגרה, ושתי דפנות, הקרבים, והסולת, והחביתים, והיין, — אילו דברי ר׳ שמעון איש המצפה. ר׳ יוסי אומר הראש והרגל, ושתי הידים, החזה והגרה, ושתי דפנות, העוקץ והרגל. אמר בן עזאי לפני ר׳ עקיבא משום ר׳ יהושע דרך הלוכו היה קרב: הראש והרגל, החזה והגרה, שתי ידים, ושתי דפנות, העוקץ והרגל.

השלמה זו של תוספתא יומא למשנת יומא (שהיא עצמה השלמה לתמיד) באה ללמד כמה דברים. היא מביאה את לשון המשנה, לא כמו שהיא נשנית ביומא, אלא כמו שהיא מופיעה במקורה הראשון בתמיד, וזאת להצביע שאין משנתנו ביומא בעיקרה אלא הבאה מתמיד. שנית, מודיעה היא לנו, שרבי שמעון איש המצפה הוא התנא הסתמי של משנת תמיד כאן. שלישית, מפרשת התוספתא לנו את „כדרך הילוכו" שבדברי בן עזאי המובאים במשנת יומא בלי פירוש. ובסוף, מביאה התוספתא דעה שלישית — זאת של רבי יוסי — על סדר העלאת האיברים לכבש.

רצוננו להראות שמציאותן של שלש דעות שונות בקשר לסדר העלאת האיברים נובעת כאן, לא מקבלות שונות של רואי המעשה, אלא מן הדיוק של תנאים מאוחרים במקורות לימוד ראשוניים. הלימוד של משנת תמיד עצמה, שהוא גם הלימוד של התנא קמא ביומא, שעליו מעידה התוספתא „אילו דברי רבי שמעון איש המצפה", הוא בהתאם ללימוד בתיאור המפורט של עמידת הכהנים בשורה לפני הליכתם למזבח לשם העלאת האברים, תמיד פ"ד סוף מ"ג: נמצאו כולם עומדין בשורה והאיברים בידם: הראשון בראש וברגל, הראש בימינו וכו׳ הרגל של ימין בשמאלו וכו׳ השני בשתי ידים, של ימין בימינו וכו׳ השלישי בעוקץ וברגל, העוקץ בימינו וכו׳ הרביעי בחזה ובגרה, החזה בימינו וכו׳ החמישי בשתי דפנות, של ימין בימינו וכו׳, הששי בקרבים הנתונים בבזך וכרעים על גביהם מלמעלה, השביעי בסלת, השמיני בחביתים, התשיעי ביין.

זאת נראית להיות השיטה הראשונית והמקורית. שיטה שנייה היא זאת בתוספתא המפרשת את „דרך הילוכו" שמוסר בן עזאי משום רבי יהושע. הוא הבין, כנראה, שדרך הילוכו אינה הסדר שבו עומדים הכהנים בהליכתם למזבח אלא דרך הילוך הבהמה בחיים, שהראש והרגל קודמים בהליכה [11], ואחריהם החזה והגרה, שתי הידיים, שתי הדפנות, העוקץ והרגל. ולא ברור אם בן עזאי שמע פירוט זה מרבי יהושע עצמו או, מה שמתקבל

11) על הקדמת הרגל בהליכה, מעיר ר׳ מנא בירושלמי מ ע"א: פשט ראש, עקר רגלה.

יותר על הדעת, שכך פירש בן עזאי הוא את הביטוי הסתמי „כדרך הילוכו" ששמע מרבי יהושע[12].

השיטה השלישית בסדר העלאת האיברים, השיטה הנמסרת בתוספתא בשם ר׳ יוסי, היא בהתאם לסדר בניתוח הבהמה, כמתואר בתמיד פ"ד מ"ב—מ"ג: חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו וכו׳ חתך את הידים ונתנן למי שזכה בהן, עלה לרגל הימנית חתכה ונתנה למי שזכה בה וכו׳ נקב את החזה ונתנו למי שזכה בו וכו׳ בא לו לגרה והניח בה שתי צלעות וכו׳ חתכה ונתנה למי שזכה בה וכו׳ בא לו לדופן השמאלית והניח בה שתי צלעות רכות וכו׳ וכך היה מניח בחבירתה וכו׳ בא לו לעוקץ חתכו ונתנו למי שזכה בו וכו׳ נטל רגל השמאלית ונתנה למי שזכה בה.

חוץ מזה, שחתיכת הידיים קודמת לחתיכת הרגל הימנית (וגם ר׳ יוסי אינו רוצה לשנות את הצירוף הקבוע של ראש ורגל בהעלאת האיברים), הסדר במשנה בקשר לניתוח הבהמה הוא הסדר שמלמד ר׳ יוסי בהעלאת האיברים: הראש והרגל, ושתי הידים, החזה והגרה, ושתי דפנות, העוקץ והרגל. ר׳ יוסי סובר, כנראה, שבדרך שהם מקבלים כך צריכים הכהנים להעלות.

מניין לו לר׳ יוסי, שהוא תנא מאוחר הרבה מאלו ששנו משנת תמיד, שכך צריך להיות הסדר בהעלאת האיברים? נראה שאין לרבי יוסי שום לימוד מפורש בעניין זה, אלא שהוא מדייק במסורת שסתם תמיד היא לימודו של רבי שמעון איש המצפה[13]. אם המסורת מלמדת, שסתם תמיד היא בשיטת רבי שמעון איש המצפה, מבין הוא כנראה, שהכוונה לומר שישנם „חכמים" החולקים עליו[14]. מה יכולה להיות שיטה חולקת זו, ואיפה היא נרמזת? מכיון שאין שום לימוד מפורש לכך, מניח הוא שסידור אחר הנזכר בתמיד, הסידור בדרך ניתוח הבהמה, הוא מה שמתקבל על הדעת להיות גם הסידור בדרך העלאת האיברים לפי שיטת ה„חכמים".

כמעט ברור אצלי, שרבי יוסי עצמו הוא השונה את ההבאה ממשנת תמיד בתוספתא יומא כדי להוסיף עליה „אילו דברי רבי שמעון איש המצפה" כציון לדבר שיש חולקים וכהקדמה למה שהוא קובע כשיטה החולקת. בקשר לכך, ראוי לשים לב ללשון המיוחדת הבאה כאן „אילו דברי רבי שמעון איש המצפה" במקום „דברי רבי פלוני" הרגיל. שינוי זה בא לציין, שהשם הקשור כאן להבאה המדוייקת ממשנת תמיד אינו חלק

12) ר׳ יוחנן בירושלמי שם מבסס את טעמו של בן עזאי על המקרא: טעמא דבן עזאי והקטרת את כל האיל המזבחה (שמות כט יח), כדי שיהא נראה כמהלך על גבי המזבח. ונראה שרבי יהושע לא אמר אלא שמקריבים „דרך הילוך", ואולי התכוון לדרך הילוך הכהנים, אלא שבן עזאי פירש את דבריו כמכוונים לדרך הילוך הבהמה.

13) וכן מוסרים האמוראים (אולי על פי התוספתא כאן) ר׳ יוחנן (בירושלמי לט ע"ד) ורב הונא (בבבלי יד ב). מה שהבבלי (שם) מצמצם את דברי ר׳ יוחנן ליומא: מאן תנא („לסדר תמיד דהך מסכתא", רש"י) סדר יומא ר׳ שמעון איש מצפה הוא, אין זה אלא לפי צורך סוגית הבבלי, ועי׳ במבואות לספרות התנאים, עמ׳ 29.

14) ואמנם מסורת מפורשת אצל האמוראים, שלא כל תמיד היא בשיטת רבי שמעון איש המצפה, זאת אומרת שנמצאת שיטה חולקת שגם היא זוכה להיזכר בתמיד, וכמו שמוסר ר׳ יעקב בר אחא בירושלמי לט ע"ד: ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן (כלומר, יש לייחס לרבי שמעון איש המצפה רק אותן הסתמות שאין לנו קושיות עליהן מלימודו הוא במקום אחר).

מפורש של הלימוד הרשמי והקדום עצמו, אלא צירוף מאוחר, צירוף הנעשה על ידי רבי יוסי.

מסקנה זאת עוזרת לנו להבין מדוע שמו של רבי יוסי ולימוד שיטתו נזכרים בתוספתא לפני לימודו של בן עזאי, שקדם לו בזמן. הטעם הוא, שעצם ההערה על ייחוס משנה זו בתמיד לרבי שמעון איש המצפה היא של רבי יוסי, ועל סמך הערה זו בא רבי יוסי להציע שיטה חולקת. ואמנם גם הגיוני מאד הדבר, שלימודו יופיע בתוספתא לפני לימודו של בן עזאי, שהרי גם שיטתו שלו, כמו שראינו, מוצאת לה יסודות במשנת תמיד, מה שאין הדבר כן בנוגע לשיטה שמייחס בן עזאי לר׳ יהושע[15].

ראינו אפוא איך כל המקורות כאן הדנות בעניין אחד בלבד, סדר העלאת האיברים, שלובות יחד, משנת תמיד, משנת יומא ותוספתא יומא. מכיון שאין תוספתא למסכת העתיקה ,,תמיד״ — כל לימוד של פירוש והשלמה, שהוא כעין ,,תוספתא״, מוצא את מקומו אם לא בשכבות המאוחרות של מסכת תמיד עצמה, במשנת יומא (שכבת ביניים) ותוספתא יומא (שכבה אחרונה)[16]. ומשנת יומא מתייחסת לתמיד כשכבה ראשונה של ,,תוספתא״ לתמיד, ותוספתא יומא כשכבה שנייה של ,,תוספתא״ לתמיד.

ג

אחרי כל מה שהעלינו לא קשה יהיה לנו להכיר שגם מ״ד בפ״ב ביומא היא כעין תוספתא לתמיד פ״ה מ״ב. התנא שונה ביומא:

> הפייס השלישי חדשים לקטורת בואו והפיסו. והרביעי חדשים עם ישנים, מי מעלה אברים מן הכבש למזבח.

ושוב לפנינו קיצור ועיבוד בהוספת עניין ופירוש על דרך התוספתא בכלל לתמיד פ״ה מ״ב:

> אמר להם, חדשים לקטורת בואו והפיסו. הפיסו, זכה מי שזכה. חדשים עם ישנים בואו והפיסו, מי מעלה איברים מן הכבש למזבח. רבי אליעזר בן יעקב אומר המעלה איברים לכבש, הוא מעלה אותן על גבי המזבח.

---

15) אבל ר׳ יהושע עצמו אולי צירף את דבריו לעניין הנזכר במשנה (ראה למעלה בהערה 12). ויש עוד להציע שאולי התכוון רבי יהושע ללמד שהאיברים קרבים על המזבח (אחרי ההפסק של קריאת שמע, תמיד סוף פ״ד) לפי הסדר שמעלים אותם לכבש, וכך יהיו דבריו כעין הערה של פירוש לתמיד פ״ה מ״ב: מי מעלה אברים מן הכבש למזבח.

16) במקורות אלו ראינו שלש שיטות בדרך העלאת האברים: דרך הילוך הכהנים, דרך הילוך הבהמה ודרך ניתות איברי הבהמה. הבבלי (כה ב) מביא ברייתא המוסיפה עוד שתי שיטות: שיטה אחת של ״דרך הפשטו היה קרב״, (שהברייתא מייחסת אותה לרבי יוסי, אחרי שהיא מוסרת את שיטת רבי יוסי בתוספתא בשם רבי עקיבא) ושיטה אחת של ״דרך עילויו היה קרב״, שהברייתא מייחסת לרבי יוסי הגלילי (ובהרבה כי״י הגירסא היא: רבי יוסי סתם, ויש שמשנים את שמו של ר׳ יוסי הנזכר לפני כן לשם אחר, ואמנם הגירסא רבי יוסי הגלילי כאן קשה להולמו מכמה בחינות). בעצם ריבוי השיטות בברייתא שבבבלי יש לראות קצת מן המלאכותיות, וחשד זה מקבל חיזוק מייחוס דעתו של ר׳ יוסי בתוספתא (דרך ניתוח הבהמה, שהיא שיטה מקורית) לרבי עקיבא. הברייתא בבבלי מזכירה בסך הכל ארבע שיטות והשיטה הרביעית מובאת סתם בראש הברייתא ״כיצד דרך הילוכו״, והיא שיטת בן עזאי כמפורש בתוספתא (גם הירושלמי סוף ה״ג, מ ע״א אינו מביא את

משנתנו ביומא מוסיפה פירוש לתמיד שהפייס לקטורת הוא הפייס השלישי, ושהעלאת איברים מן הכבש למזבח הוא הפייס הרביעי. אין היא מזכירה את הדעה החולקת של

פירוש התוספתא לדברי בן עזאי אלא בלשון ״כיני מתניתא״). ארבע שיטות אלו בצירוף שיטת התנא קמא שבמשנה (שהברייתא שבבבלי אינה מזכירה אותו, מפני ששיטתו של דרך הילוך הכהנים מפורשת במשנה עצמה בשלמות) מאפשרת לבבלי, למעשה, להציע מסגרת שלמה של אפשרויות שונות של החלפת הסדר בכל ארבעת הדברים הבאים אחרי ״הראש והרגל״, כך שכל אחד מארבעת דברים אלה ימצא לו שיטה שהוא יכול להיכנס בו או במקום השני, או השלישי, או הרביעי או החמישי, לפי טבלא זו:

א	ב	ג	ד	ה
יומא פ״ב מ״ג (תמיד פ״ד מ״ג)	בן עזאי משום ר׳ יהושע (תוספתא יומא פ״ה הי״ג; בבלי: כיצד דרך הילוכו; ירוש׳: כיני מתניתא)	ר׳ יוסי (תוספתא יומא; תמיד פ״ד מ״ב) ר׳ עקיבא (בבלי: דרך ניתוחו)	ר׳ יוסי (בבלי: דרך הפשטו)	ר׳ יוסי הגלילי (בבלי: דרך עילויו לפי הנוסח המקורי בכי״י ודפ״י
1. הראש והרגל	1. הראש והרגל	1. הראש והרגל	1. הראש והרגל	1. הראש והרגל
2. שתי הידים	2. החזה והגרה	2. שתי הידים	2. העוקץ והרגל	2. שתי הדפנות
3. העוקץ והרגל	3. שתי הידים	3. החזה והגרה	3. שתי הדפנות	3. החזה והגרה
4. החזה והגרה	4. שתי הדפנות	4. שתי הדפנות	4. שתי הידים	4. העוקץ והרגל
5. שתי הדפנות	5. העוקץ והרגל	5. העוקץ והרגל	5. החזה והגרה	5. שתי הידים

לפי טבלא זו רואים כוונה לסכימה של החלפת מקום לפי שיטה: שתי הידים הן במקום השני אחרי הראש והרגל ב—**א** וב—**ג**, במקום השלישי ב—**ב**, במקום הרביעי ב—**ד**, ובמקום החמישי ב—**ה**. העוקץ והרגל הם במקום השני ב—**ד**, במקום השלישי ב—**א**, במקום הרביעי ב—**ה**, ובמקום החמישי ב—**ב** וב—**ג**. החזה והגרה הם במקום השני ב—**ב**, במקום השלישי ב—**ג** וב—**ה**, במקום הרביעי ב—**א**, ובמקום החמישי ב—**ד**. שתי הדפנות הן במקום השני ב—**ה**, במקום השלישי ב—**ד**, במקום הרביעי ב—**ב** וב—**ג**, ובמקום החמישי ב—**א**.

הסדר בדברי ר׳ יוסי הגלילי הוא לפי מה שנמצא בנוסח המקורי, ולא לפי תיקונו של רש״י שגרס החזה והגרה לפני שתי דפנות, והסדר קצת מאשר נוסח מקורי זה שהרי אחרת לא יימצא מקום שני לשתי הדפנות בשום סכימה (ונכון הסדר העוקץ והרגל לפני שתי הידים לפי טעם זה, עי׳ בתוספות ישנים). אבל גם לפי נוסח רש״י יש אפשרות של סכימה שלמה על ידי שינוי של הסדר באחד משאר הדעות, וישנן נוסחאות כאלה בכי״י, עי׳ דק״ס.

הבבלי שם מתקשה בהבנת הסדר בשיטת ר׳ יוסי הגלילי בברייתא בגלל פירושו של רבא ל״דרך עילויו היה קרב״ שבברייתא, ותירוצו שם נשאר דחוק. (הסדר ההגיוני בסוגיא הוא באמת כמו שמביא הב״ח, ודברי רבא צריכים לבוא לפני השאלה ״והכתיב״ וכו׳, שהרי כל כוח השאלה הוא לפי פירושו של רבא ״עילויא דבשרא״, כלומר ״שמנא דבשרא״, בשיטת הברייתא, ועי׳ גם בבית שאול). אולם נראה, שהפירוש המקורי ל״דרך עילויו״ בברייתא הוא לפי מה שנראה בבהמה כשמסתכלים מלמעלה על גביה (בשים לב רק למה שנזכר ראשון בצירוף הזוגות): ראש, דפנות, חזה, עוקץ ורגל. ואולי פירוש זה נשתכח בבבלי בגלל רצונו של רבא (שדבריו בוודאי מאוחרים מעצם לימוד הברייתא בסוגיא) למצוא נימוק גם לקביעת הסדר של התנא במשנה (שהרי לכל שאר השיטות נמצא נימוק לקביעת הסדר: הילוכו, ניתוחו, הפשטו, עילויו), והוא קובע שנימוקו גם הוא, כמו זה של ר׳ יוסי הגלילי, ״דרך עילויו״, היינו, ״עילויא דבשרא״, אלא שהתנא במשנה הולך

רבי אליעזר בן יעקב מפני שאין היא טורחת לחזור על מחלוקת מפורשת בתמיד בזמן שאין לה מה להוסיף עליה[17].

ופן יחשוב אדם שמשנתנו ביומא כאן, וכן מה שהבאנו למעלה, איננה הבאה מתמיד בשילוב פירוש, אלא „נוסח אחר" ממקור אחר ומבית מדרש אחר, נביא כאן כמה דוגמאות של הבאות של המשנה בתוספתא בשילוב פירוש. וקודם כל, במסכת יומא עצמה. בפ"ג מ"י שונה התנא: בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור, שלא היו לו אלא שנים, והיו מזכירין אותו לשבח.

בתוספתא שם פ"ב סוף ה"ב: בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור, **שנים עשר כהנים מקדשין הימנו, שמתחלה לא היו בו אלא שנים, שנים כהנים מקדשין הימנו**, מזכירין אותו לשבח.

וכן הדבר בהמשך המשנה שם: מונבז המלך עשה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב. ובתוספתא שם ה"ג: מונבז המלך עשה כל ידות **הסכינים**[18] של יום הכפורים של זהב.

במשנה שם: הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה. בתוספתא שם: אף היא עשתה נברשת של זהב שעל פתח ההיכל, אף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה, **שבשעה שחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות ממנה ויודעין שחמה זורחת.**

בדוגמאות אלו קל להכיר את שילוב פירוש התוספתא בתוך הבאה מקורית של המשנה. והנה דוגמא יותר מסובכת קצת: ברכות פ"ב מ"ד: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, מה שאינן רשאין לעשות כן בתפילה. התוספתא שם פ"ב ה"ח: **פועלים** קורין בראש האילן ומתפללין בראש הזית או בראש התאנה. התוספתא באה לומר שמה שמובא במשנה „האומנין" הוא קיצור לשון, וכמו שמפורש בירושלמי שם ה, א: כיני מתניתא **הפועלים** קורין בראש האילן והאומנין בראש הנדבך[19]. שינוי הלשון מ„אומנין" ל„פועלים" בתוך ההבאה המקורית של המשנה כבר משמש כפירוש[20].

ולפעמים שינויי הלשון בכוונה תחילה להוסיף פירוש, וכן קיצורים מסויימים על ידי התוספתא בהבאה המקורית של המשנה הם כל כך חריפים שנדמה הדבר שהתוספתא חולקת על המשנה, וכך מבינים המפרשים, כמו בדוגמא הבאה:

> כלאים פ"ב מ"ג: היתה שדהו זרועה חטים ונמלך לזרעה שעורים, ימתין לה עד שתתליע, ויופך ואחר כך יזרע.
>
> תוספתא שם פ"א הט"ז: היתה שדהו זרועה חטין ונמלך לזרעה שעורים, לא יזרע עד שיופך. לא הפך ימתין עד שתתליע.

המשנה מלמדת שלא יהפוך את זרע החטים עד שתכה שרשים (דקים כעין תולעת, וזהו לשון תתליע) ואז יהפוך כדי שהחרישה תעקור את השרשים הדקים ממקור השרשתם וימותו. אחרת, אם לא יחכה עד שתתליע, יכול זרע החטה עוד לצמוח אפילו אחרי שיהפוך ויגדל יחד עם השעורה שזרע אחרי כן[21].

והנה כמעט כל המפרשים הבינו, שהתוספתא מלמדת שאין צריכים לחכות עד שתתליע, ולכן חולקת היא על משנתנו. אולם, למעשה, מביאה כאן התוספתא את המשנה בקיצור לשון, ואין היא באה כאן אלא, כמו ברוב המקומות, להוסיף עניין וביאור למשנה. התוספתא כאן דנה בשאלה שלא הוזכרה במשנה: מה יעשה אדם אם בדיעבד זרע את המין השני לפני שהפך? והלימוד הוא שלא יהפוך תיכף (שאין בזה שום תועלת) אלא יחכה עד שתתליע ואז יהפוך. לימוד זה הוא עיקר הכוונה של התוספתא, ולכן קיצרה התוספתא בהבאת עיקר לשון המשנה, שאין לה עניין בה, ושנתה „לא יזרע עד שיופך" במובן של „ימתין לה עד שתתליע ויופך". וכך צריכים להבין את התוספתא בהתאם להלכה שבמשנה: היתה שדהו וכו׳ לא יזרע עד שיופך (כלומר, עד שתתליע ויופך. לא הפך (כלומר, זרע מיד) ימתין עד שתתליע.

עצם הדבר שהתוספתא שונה בסיפא את הצורך לחכות עד שתתליע מצביע על כך שכוונתה ללמד כך גם בהבאה מן המשנה ברישא שלה, אלא שהיא הבליעה את המלים „עד שתתליע", כאילו מלים אלו המפורשות בסיפא מובנות מעצמן גם ברישא[22].

לפי „איברא דבשרא" (עילוי גודל האיברים, רש"י) בזמן שר׳ יוסי הגלילי הולך לפי „שמנא דבשרא" (עילוי השמן, רש"י). כך הכניס רבא, כנראה, שינוי במובן המקורי של „דרך עילויו". הקביעה היוצאת ממשנת תמיד עצמה על סדר התנא במשנה הוא, כמו שכתבנו, דרך הילוך הכהנים.

17) אמנם בתוספתא כאן פ"א סוף הי"א מובאת דעתו של ר׳ אליעזר בן יעקב כזה: ראב"י אומר לא היה פייס לחלבי שעיר (עד כאן בכי"ו, ובדפוס נוסף:) אלא מי שהיה מעלה אברים לכבש מעלה אותן לגבי מזבח. אולם אין זו אלא העברה מתוספתא סוכה פ"ד הט"ו (אלא ששם הנוסח: ר׳ אלעזר בן פרטא וראב"י. וכן בסוף: אלא מי מעלה איברים לכבש הוא מעלה את חלבי שעיר). „חלבי שעיר" הם קשורים לסוכה פ"ה מ"ו (ראה תוספתא כפשוטה, עמ׳ 735 ועמ׳ 900). מסדר התוספתא העביר דברי ראב"י לכאן אגב דברי ר׳ יהודה הנזכרים כאן לפני כן: לא היה פייס למחתה אלא מי שזכה בקטורת אומר לזה שעמו אף את למחתה.

18) „ידות הסכינים" הוא פירוש ל„ידות הכלים" במשנה. וכן בבבלי לז א: נעבדינהו לדידהו לזהב? אמר אביי, בידות סכינין. מיתיבי אף הוא עשה כני כלים ואגני כלים וידות כלים וידות סכינין של יום הכיפורים של זהב (ברייתא מורחבת על פי התוספתא). תרגומא אביי בקתא דנרגי וחציני. סוגיית הבבלי באה כאן לאשר את ההכרח של פירוש התוספתא „סכינים" ל„ידות". ועוד יותר מזה, שאפילו אם תימצא ברייתא השונה ידות כלים בנפרד מידות סכינים, קובעת לנו סוגיית הבבלי: אין לפרש שם ידות כלים, אלא כידות נרגי וחציני. (ואולי למשמעות זו משמשת הלשון המיוחדת „תרגומא אביי").

19) עיין גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, עמ׳ 347, ואפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ׳ 444.

20) וכמו שהתוספתא מביאה את לשון המשנה בשילוב פירוש, כך הירושלמי מביא את התוספתא בשילוב פירוש, כמו בפאה פ"ד ה"ב, יח ע"א: תני בשם רבי מאיר קונסין אותו ומוציאין ממנו את התלוש ואת המחובר. אין ברייתא זו אלא התוספתא שם ראש פ"ב בצירוף פירוש: ר׳ מאיר אומר קונסין אותו ונוטלין הימנו זו וזו. „זו וזו", אומר ירושלמי, מכוון ל„את התלוש ואת המחובר". וראה גם למעלה הערה 9.

21) כך לפי פירוש הרא"ש, מובא על ידי בעל משנה ראשונה. וכן רוב הראשונים.

22) על פירוש זה כבר עמד ר׳ יהודה פליקס (בספרו „כלאי זרעים והרכבה, מסכת כלאים, משנה תוספתא וירושלמי לפרקים א—ב"). אבל לא ראה שהתוספתא קשורה קשר הדוק למשנה, והיא מביאה את המשנה בקיצור לשון. לכן משתדל הוא להכניס פירוש זה לתוספתא על ידי תיקון והגהה, דבר שאין בו צורך, ודרך שהיא אסורה מכל הבחינות. וכן העיר פליקס יפה, שהתוספתא מלמדת כאן שאפשר לעשות בדיעבד בזרועה חטים וזרעה שעורים לפני ההתלעה מה שמותר לעשות לכתחילה בשדה שעלו בה עשבים, כמפורש בתוספתא שם הי"ט: שדה שעלו בה עשבים אין מחייבין אותו לופך אלא חורש בשעה שמחפה והופך.

על קיצורים ופרפרזות, הרחבות ופירושים, וכן שלשול ברייתא בתוך משנה כבר עמדו הראשונים, והרי"ן אפשטיין במבוא לנוסח המשנה מקדיש לנושא זה דיון ארוך [22*]. ואפשר עכשיו לקבוע שאין התלמודים ממשיכים אלא את דרך התוספתא. קיצור הבאת תמיד פ"ה מ"ב ביומא פ"ב מ"ד היא תופעה רגילה בהבאת המשנה בתוספתא. בשום אופן אין להגיה כאן מקורות שונים. לפני התנא של יומא היה משנת תמיד כלפנינו, ואין יומא כאן אלא כעין „תוספתא" לתמיד.

ד

שלש המשניות האחרונות (ה—ז) בפרק שני ביומא, בניגוד לקודמות, אינן נזכרות במפורש באיזו צורה שהיא בתמיד כלל. בכל זאת אפשר לראות אותן כהרחבה וכהשלמה לתמיד פ"ג מ"א.

משנה ה' מלמדת את מספר הכהנים הזוכים בהקרבת קרבן תמיד בזמנים שונים:

> תמיד קרב בתשעה, בעשרה, באחד עשר, בשנים עשר, לא פחות ולא יותר. (כיצד), עצמו בתשעה, בחג ביד אחד צלוחית של מים, הרי (כאן) עשרה. בין הערבים באחד עשר, (הוא) עצמו בתשעה ושנים בידם שני גזירי עצים [לרבות את העצים]. ובשבת באחד עשר, (הוא) עצמו בתשעה, ושנים בידם שני בזיכי לבונה של לחם הפנים. ובשבת שבתוך החג, ביד אחד צלוחית של מים.

מסכת תמיד עצמה מצומצמת לעניינים המיוחדים לקרבן תמיד של שחר [23], של יום רגיל. משנתנו כאן ביומא מוסיפה לימוד על המיוחד בהקרבת התמיד בזמנים אחרים: בין

הגר"א בשנות אליהו מפרש „ויופף" במשנה כמו „או יופף". ואף שאין נראה לקבל את פירושו כאן נגד ההגיון הבריא של הראשונים, שאין אפשרות למנוע צמיחת כלאים אלא אם כן יחכה עד שתתליע לפני שיהפוך, הרי דרכו מכניסה את המשנה ואת התוספתא בשיטה אחת ומחזקת עוד יותר מה שבאנו להוכיח, שאין לשון התוספתא כאן אלא קיצור ופירוש.

22*) עי' במיוחד עמ' 782—803. דוגמא נוספת בענייננו בתוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 737 הע' 53 והע' 55.

23) בקשר לפייס, יש שאלה אם בכלל היה נוהג פייס לתמיד של בין הערבים. בירושלמי לט ע"ד: א"ר יוחנן לא קבעו פייס בתמיד של בין הערבים אלא אמרו מי שזכה בשחרית יזכה בין הערבים. הירושלמי שם שואל: והתני כפייס של שחרית כן פייס של בין הערבים, הזכה זכה לעצמו. על זה באה התשובה: ר' חזקיה בשם ר' בון בר כהנא, תיפתר שהיתה השבת, אחד המשמר הבא ואחד המשמר היוצא. וכן בבבלי כו א: א"ר יוחנן אין מפייסין על תמיד של בין הערבים, אלא כהן שזכה שחרית זכה בו ערבית. במסקנת הסוגיא שם נותן רב שמואל בר רב יצחק (מהנחותי) אותו התירוץ של הירושלמי לברייתא המתנגדת. אולם לפני כן רצה הבבלי להעמיד ברייתא חולקת זו כמכוונת לקטורת בלבד (ואולי בגלל קשר זה סודרה סוגיא זו בבבלי על משנתנו ולא על המשנה הקודמת כבירושלמי). ונראה שרב שמואל בר רב יצחק המביא את התירוץ לסתירה שבין דברי ר' יוחנן לברייתא הוא שהביא את דברי ר' יוחנן לראשונה לבבלי, וכל השורה של סגנוני הברייתות שבסוגית הבבלי אינה אלא שורה של צירופי סגנון מלאכותיים לצורך התפתחות הסוגיא. כל בניין הסוגיא בבבלי הוא להוכיח שאין מנוס מלקבל את תירוצו של ר' חזקיה לסתירה שבין ר' יוחנן והברייתא. וכל זה אינו אלא ליישב את דברי ר' יוחנן, אבל בקשר לשאלה אם היה פייס לקרבן של בין הערבים הבעיה עוד קיימת, שהרי יוסף הכהן מספר על סדר של החלפת משמרות באמצע כל יום. ועיין על כל זה בתוספתא כפשוטה חלק ה' עמ' 1078, ובמיוחד בהערה 3 שם.

הערבים, שאז שני כהנים נוספים מקריבים שני גזירי עצים; בשחרית של חג, בהוספת כהן בשביל צלוחית של מים לנסך על המזבח; בשחרית של שבת, שאז שני כהנים מביאים שני בזיכי לבונה של לחם הפנים.

למעלה במ"ג מונה התנא שלשה עשר כהנים הזוכים בפייס השני להקרבת קרבן תמיד של שחר. התנא של משנתנו אינו מונה אלא תשעה מפני שהוא מתחיל בפייס השני רק מהעלאת האיברים (הראש והרגל וכו'), ומדלג הוא על השוחט, הזורק, דישון מזבח הפנימי ודישון המנורה, שגם הם בפייס זה [24]. ואם היה מונה אותם הארבעה — דברים הבאים לפני העלאת האיברים — היה מגיע גם הוא למספר שלשה עשר. וזהו מה שהתוספתא כאן פ"א הי"ג באה להשלים: פעמים שלשה עשר זכין בו, פעמים ארבעה עשר, פעמים חמשה עשר. כלומר, אם באים לכלול גם את ארבע העבודות הראשונות שבפייס השני, יהיה המספר של כהנים הזוכים כדרכו כל יום שלשה עשר, ארבעה עשר בחג, חמשה עשר בשבת [25]. התנא של התוספתא אינו מזכיר מספר לכלול שני גזירי עצים של בין הערבים מפני שהוא מיסב את לימודו על מ"ג „שלשה עשר כהנים זכו בו", ואין המדובר שם אלא על תמיד של שחר [26].

משנה ו' מלמדת את מספר הכהנים הזוכים בהקרבת איל: איל קרב באחד עשר, הבשר בחמשה, הקרביים והסלת והיין בשנים שנים.

מסכת תמיד אינה דנה אלא בהקרבת כבש, שהוא קרבן התמיד. משנת יומא כאן מרחיבה את המסגרת המצומצמת של תמיד ושונה ענייני איל, שהוא כבש בן שתי שנים. (כלומר, הגיע כבר לי"ג חודש ויום אחד). מספר הכהנים המעלים את הבשר הוא כמו בכבש. אבל הקרביים, שהם כבדים יותר, והסלת והיין, שהם מרובים יותר, דורשים יותר כהנים בהעלתם. אולם חביתין אין כאן, שאין חביתין לא באיל ולא בשאר כבשי ציבור אלא בתמיד בלבד. פרט זה מודגש בהשלמת לימוד למשנתנו בתוספתא יומא פ"א הי"ג: איל קרב באחד עשר (עד כאן הבאה מן המשנה, והכוונה לומר שלא ביותר), כבשי ציבור בשמונה (אחד פחות מבתמיד), שאין עמהם חביתין.

---

24) מכיון שמזכיר התנא כאן רק מה שהיה בפייס השני, אין מקום למנות גם העלאת אברים מן הכבש למזבח, שהוא בפייס הרביעי. לכן אין שום צורך לומר כרש"י (על המשנה כו ב), שמשנתנו היא כר' אליעזר בן יעקב „דלית ליה חד להעלות מכבש למזבח". גם פירוש התוספות (כו א ד"ה דתנן), שהתנא לומד שלעולם אין פחות מתשעה, שאפשר שהכהן הזוכה להעלות אברים מן הכבש למזבח הוא במקרה זכה גם כבר בפייס השני, נראה דחוק. הרבה יותר פשוט להבין מה שהתנא שונה במ"ד „הפייס הרביעי חדשים עם ישנים" כעולה על הקטע לפני כן „חדשים לקטורת" (שמעולם לא זכו), והכוונה דווקא לאלה, שעוד לא זכו היום (אף שזכו כבר פעם בעבודה זו) בשום פייס. ועיין גם במהרש"א השואל על התוספות כאן מכיוון אחר.

25) הבבלי (כו ב) מביא את התוספתא בלשון „תני רבי חייא" ומוסיף גם את המספר ששה עשר לשבת שבתוך החג. (ונראה מכאן, אגב, שהלשון „תני רבי חייא" מצביע לעתים קרובות על לימוד שהוא כעין „תוספתא לתוספתא". גם הרבה ממדרשי ההלכה המובאים בלשון זה יש להם תכונה זאת).

26) אולם הירושלמי לט ע"ד מקשר תוספתא זו (בהוספת מספר ששה עשר של תני רבי חייא בבבלי) דווקא למ"ה: ותני עלה פעמים בארבעה עשר, פעמים בחמשה עשר, פעמים בששה עשר, לא פחות ולא יותר (מלים אחרונות אלו נראות להיות הוספת פירוש של הירושלמי עצמו, כמו צירוף הלימוד שבמ"ה המובא תיכף לפירוש הברייתא הבאה): כדרכו בתשעה וכו'. וראה לפירוש העניין בתוספתא כפשוטה מעמ' 737 ואילך.

משנה ז׳ באה להוסיף על תמיד את הלימוד בקשר למספר הכהנים הזוכים בפר: פר בעשרים וארבעה: הראש והרגל, הראש באחד והרגל בשנים[27], העוקץ והרגל[28], העוקץ בשנים והרגל בשנים, החזה והגרה, החזה באחד והגרה בשלשה[29], שתי ידות בשנים, שתי דפנות בשנים, הקרבים והסלת והיין בשלשה שלשה.

משנה זו גם מצביעה על עוד עניין, שאין מקום להזכירו במשנת תמיד עצמה, אלא כתוספת לימוד לתמיד, והוא ההבדל העקרוני בין קרבן ציבור לקרבן יחיד: במה דברים אמורים בקרבנות ציבור, אבל בקרבנות יחיד, אם רצה להקריב מקריב. הכוונה ללמד שלא היה פייס בכלל לקרבן יחיד. דבר זה מודגש בהבאה של קטע זה מן המשנה בתוספתא שם בשינוי קטן בלשון המשנה כדי להבליט את ההדגשה: אבל קרבנות יחיד כל הרוצה להקריב מקריב. והתוספתא שם גם מלמדת, שהבדל זה בין קרבן יחיד לקרבן ציבור הוא רק בנוגע להקרבה, שבציבור יש בה פייס, אבל לא בנוגע להפשט וניתוח: הפשטן ונתוחן של אלו ואלו שוין (כלומר, שכשרים בזר).

ה

זכינו להכיר את כל פרק שני במסכת יומא כעין תוספתא למשניות שונות במסכת תמיד. וכן ראינו שהתוספתא ליומא כאן היא כעין תוספתא (שכבה מאוחרת משלימה) לתוספתא (משנת יומא). אותו הדבר נמצא בדיוננו על המשניות הראשונות של פרק שלישי ביומא. ובזמן שרוב המשניות בפרק שני היו קשורות למשנה הראשונה בפרק שלישי בתמיד, משניות אלו של פ״ג קשורות למשנה השנייה באותו הפרק בתמיד.

פ״ג מ״א ביומא היא הבאה כמעט מלה במלה מתמיד פ״ג מ״ב: אמר להם הממונה[30], צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה. אם הגיע, הרואה אומר בורקי.

27) התוספתא שם מביאה את לשון משנתנו (בדילוג על „הראש באחד״ שאין לה מה להוסיף לפרט זה) כדי להשלים פירוש על דרך ההקרבה ברגל: שנים אוחזין ברגל ומעלין אותה לגבי המזבח. והוא ללמד שאין לחלק את האבר לשנים, אפילו במקום שבו חוליות, כמו הרגל. וראה בתוספתא כפשוטה, 740, שהרמב״ם הוא היחיד בין הראשונים שעמד על פירוש זה בתוספתא בעניין העלאת הרגל.

28) התוספות (כו ב ד״ה פר) שואלים, שסדר זה אינו „לא כדרך הילוכו, ולא כדרך ניתוחו, ולא כדרך עילויו, ולא כדרך הפשטו״, ומתרצים: ונ״ל משום דאיבעיא ליה למיתני הראש והרגל ברישא וקתני בהו הרגל בשנים, נקט נמי הרגל של שמאל בשנים וקתני העוקץ בהדיה וכו׳ וכיון דתנא להנך דלא סגי להו בחד כהן תנא נמי הגרה שהוא בג׳ וכו׳ והדר תני הנך דלית לכל חד וחד אלא חד כהן, וקתני לה בסידרא דרישא ב׳ ידות וב׳ דפנות. ועיין בתוי״ט למשנתנו. ונראה באמת שהסדר של ההקרבה משתנה אצל פר, והאיברים השייכים לזוג של הקרבה, אשר אבר אחד בזוג דורש יותר מכהן אחד להקרבה, מקומם לפני אלה שאין בהעלאת שום אבר בזוג יותר מכהן אחד.

29) בתוספתא שם הוספת פירוש בדרך העלאה: שלשה אוחזין בביסה ומקריבין אותה לגבי מזבח. וראה בתוספתא כפשוטה שם על „ביסה״ שהכוונה לבזך. והר״ש ליברמן מעיר שם שהתוספתא באה ללמד שדרך ההקרבה היא לא שכהן אחד לוקח את הכבד, השני את הלב והשלישי את הריאה, אלא שאברים אלה „היו נתונים בביסה כקרבים בקרבן תמיד (במשנת תמיד סוף פ״ד) ועוד, ושלשת הכהנים היו אוחזין בביסה ומקריבין את הגירה (והתלויין בה) למזבח״.

30) כמעט בכל הנוסחאות בתמיד חסרה המלה „הממונה״, ובצדק, שהרי „אמר להם״ במ״ב שם מוסב על „אמר להם הממונה״ הנזכר בראש מ״א שם. אולם כאן ביומא צריך התנא להעביר מלה זו ממ״א לקטע זה כדי שהלימוד יהיה מובן. ושוב רואים שהתנא של משנת יומא כאן נוהג בדרך התוספתא בכלל לשלב פירוש והסבר בתוך ההבאות מן המשניות שהוא מביא!

מתיה בן שמואל אומר, האיר פני כל המזרח עד שהוא בחברון? והוא אומר הן[31]. הרישא של מ״ב היא כעין תוספתא למ״א:

ולמה הוצרכו לכך, שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר מזרח ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה.

„תוספתא״ זו מוכיחה שמ״א שהיא מוסבת עליה אינה עניין של יום הכיפורים דווקא, אלא עניין של כל יום[32]. בגלל טעות, היכולה לקרות רק בסוף החודש, תיקנו נוהג קבוע לפני שחיטת התמיד בכל ימות השנה. תוספתא ל„תוספתא״ זו מובאת בתוספתא יומא שם הט״ו (הבבא האמצעית) ובאה להסביר, כנראה, איך קרה הדבר שדימו את מאור הלבנה כהאיר מזרח: פעמים שתימור חמה עולה כדרכו (היינו, „מפציע לכאן ולכאן״ בלשון ברייתת רבי שנביא בסמוך למטה), תימור לבנה פוצה על פני כל המזרח.

31) לפי פשטות לשון המשנה, כאשר הרואה אומר „בורקי״, שואל אותו מתיה בן שמואל (הממונה על הפייסות, שקלים ראש פ״ה) אם האיר כל המזרח עד שבחברון, והרואה משיב הן. כדי להבטיח פירוש זה, כנראה, באה התוספתא (שהיא כאן תוספתא לתמיד לא פחות מאשר ליומא) פ״א ראש הט״ו: מהו אומר, על פני כל המזרח עד שבחברון. מכאן ברור ש„עד שבחברון״ הוא המשך של שאלת העומד למטה. אולם הבבלי כח ב פירש (לכל הפחות לפי לשון אחת) שהוא דברי מי שעומד על הגג כתשובה לשואל העומד למטה. וראה על הנוסחאות ועל פירושים שונים של הראשונים בקשר לסוגיא בתוספתא כפשוטה, עמ׳ 742.
ונראה קצת שכל כוונת הסוגיא בבבלי היא להסביר מדוע היתה התוספתא צריכה לפרש, שהכל הוא דיבור אחד. איך אפשר היה לפרש אחרת? לכן מביא הבבלי דרך של פירוש אחר. ואף שהתוספתא עצמה אינה נזכרת בסוגית הבבלי כלל, הרי מוצאים אנו כמה סוגיות בתלמודים (דוגמא אחת — למטה הערה 33) שאין להבינן אלא על הרקע של התוספתא שאינה מובאת בפירוש בתוך הסוגיא. ועוד, הברייתא שהבבלי הביא לפני כך בראש העמוד, היא בשיטת התוספתא, והסוגיא עליה. סוגית הבבלי כאן, לדעתי, אינה אלא סוגיא פירושית הנובעת מתוך לימוד התוספתא (או מן הברייתא המקבילה), ואין הבבלי בא כאן כלל לקבוע סופית למי שייכות המלים „עד שהוא בחברון״. ראיה לכך, כמו שאמרנו, הברייתא שהבבלי עצמו הביא שם בראש העמוד שהיא בשיטת התוספתא, וזה לשונה: תניא ר׳ ישמעאל אומר (בתוספתא שם סוף הט״ו: אבא יוסי בן חנן אומר) ברק ברקאי, ר׳ עקיבא אומר עלה ברקאי („האיר יותר מברק״, רש״י. הרש״ש מעיר לנכון, שר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא חולקים בפירוש המלה „בורקי״ במשנה. ר׳ ישמעאל מפרש „ברק ברקאי״, שרק התחיל האור להבריק, ור׳ עקיבא מפרש „עלה ברקאי״, זמן יותר מאוחר קצת). נחומא (או נחוניא) בן אפקשיון אומר, אף ברקאי בחברון. (לפי המפרשים, כאן דעה שלישית, אבל אפשר שאין זה שם של תנא בכלל — ואמנם אין אנחנו פוגשים שם זה במקום אחר — אלא שם הרואה או שם מי שעומד למטה עם הממונה על הפייסות, והוא שואל — או אומר, אם עומד למעלה — בלשון קצרה, והממונה על הפייסות ממלא אחריו בלשון ארוכה יותר. כך יהיה שילוב יפה עם המשך הברייתא כאן). מתיא בן שמואל הממונה על הפייסות אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון. (ההמשך בברייתא, ר׳ יהודה בן בתירה אומר וכו׳ הוא דעה חולקת של ריב״ב על הסתם של משנתנו, וריב״ב סובר, שדברי הממונה על הפייסות הם ארוכים יותר). מכאן ברור, שברייתא זו בבבלי פירשה את המשנה כמו התוספתא, ואולי אפילו שילבה את התוספתא (שהיתה לה מקור ראשון) בתוכה.

32) אמנם אפשר להצביע על הבדל הקיים בין מה שמובא מתמיד בפרק זה למה שמובא למעלה במשניות בפ״ב. בפרק זה מתואר נוהג, שאף שאינו מיוחד ליום הכיפורים, נוהג גם ביום הכיפורים, אבל למעלה אין העניינים המוזכרים שייכים ליום הכיפורים כלל לפי שיטת הראשונים,

התוספתא, למעשה, באה לתרץ את קושית הבבלי כח ב: ומי מיחליף, והתניא רבי אומר אינו דומה תימור של לבנה לתימור של חמה, תימור של לבנה מתמר ועולה כמקל, תימור של חמה מפציע לכאן ולכאן. הבבלי עצמו מתרץ שם בהביאו את הברייתא של תנא דבי שמואל (כצ"ל): יום המעונן היה ומפציע לכאן ולכאן. אפשר לראות את התנא דבי שמואל כאן (כבהרבה ברייתות של „תנא") כפירוש לתוספתא, מדוע **פעמים** תימור לבנה פוצה גם הוא על פני כל המזרח. ונראה שגם הברייתא של רבי מכוונת לתוספתא ובאה לפרש מה הרגילות של תימור של לבנה, מה שלא נזכר בתוספתא השונה רק את המציאות של „פעמים". הסוגיא של הבבלי, כדרך בניין הסוגייא בכלל, צירפה את הברייתא של רבי ואת התנא דבי שמואל, שכנראה נשנו בנפרד, במסגרת אחת, כאילו התנא דבי שמואל בא לענות על הקושיא הנובעת מן הברייתא של רבי [33].

סיפא של מ"ב לכאורה שייכת באמת ליומא, ולא לתמיד, וכך היא לפי נוסחאות הדפוסים:

הורידו כהן גדול לבית הטבילה. זה הכלל היה במקדש, כל המסיך את רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים.

כאן כאילו נושא חדש, ומדובר כבר על התחלת סדר היום בהורדת כהן גדול לטבילה. אולם ברוב הנוסחאות מתחיל קטע זה בוי"ו החיבור „והורידו", ומשמע קצת שקטע זה קשור לשלפניו. וכן במשנה שבירושלמי אין אלא „והורידו הכהן", ולא נזכר כהן גדול כלל.

לכן נראה שאפשר לפרש את הסיפא של מ"ב כהמשך של הרישא, והמשנה מספרת שבמעשה שקרה ששחטו את התמיד לפני שהאיר המזרח, היו צריכים להוציא את הקרבן ששחטו לבית השריפה ולהוריד את הכהן עוד פעם לבית הטבילה. שחיטה פסולה זו גרמה, כנראה, שיצטרך הכהן העובד טבילה חדשה לפני שיגש כעת לשחיטה הכשרה. ובאמת כך הוא בפירוש הרמב"ם: וכיון שנשרף התמיד, כמו שאמר, שהרי נשחט בלילה, הוצרך טבילה ואח"כ ישחט את התמיד. וכן בדברי ה„פני משה" על משנת הירושלמי מובא, ששחיטת התמיד בלילה מבטלת את הטבילה הראשונה להצריך טבילה מחדש לפני שחיטת התמיד. אמנם בעל „פני משה" מקשר את הטבילה הנזכרת כאן במשנה לכהן גדול, אבל ראינו שאין שום צורך לכך, ולהיפך, נכון יותר לקיים את הסיפא של מ"ב באותה המסגרת של הרישא, והמדובר הוא על כהן הדיוט במעשה שקרה ביום רגיל.

שכל עבודות היום אינן כשרות אלא בכהן גדול. ואולי מטעם זה ראה מסדר משנת יומא לנכון להתחיל פרק חדש ביומא בהבאה ממשנה זו מתמיד.

33) הירושלמי (מ ע"ב) הביא את הלימוד של ברייתת רבי בבבלי בלי ייחוסה לרבי ואפילו בלי ציון שלפנינו ברייתא. בעל „קרבן עדה" הבין, שהירושלמי האומר „מאור הלבנה מתמר ועולה, מאור החמה פוסה על פני כל המזרח" בא לשאול אותה הקושיא שבסוגית הבבלי, ולפירושו נשאר הירושלמי בקושיא. לדעתי, אין להבין את דברי הירושלמי כקושיא, אלא כפירוש לתוספתא, מדוע שונה התוספתא רק „פעמים", ומה היא הרגילות בדרך עליית מאור הלבנה, כמו שהסברנו את הכוונה העיקרית של ברייתת רבי בבבלי. ואף שאין התוספתא נזכרת בירושלמי, אין תופעה זאת נדירה, בפרט שכאן אפשר לראות את עניין התוספתא כאילו כבר כלול בתוך לשון המשנה „פעם אחת", — משמעות של אי־רגילות מפאת איזו סיבה חיצונית שסיבכה את המציאות הרגילה. ונראה לי שפירושי מתקרב קצת לפירושו של בעל „פני משה".

חיזוק למה שקבענו אפשר לראות מ„זה הכלל" בהמשך המשנה, שהוא בודאי עניין כללי לכל ימות השנה [34]. וכן הדבר בהמשך של ריש מ"ג, כמו שנראה. כך נראה לי להיות המובן המקורי של „תוספתא" זו לתמיד שמצאה את מקומה במשנת יומא. אף על פי שגם זה נכון שבתוך המסגרת של משנת יומא כבר מעיקרא אפשר היה להבין את הסיפא של מ"ב (וגם לסדרה) כמכוון לטבילת כהן גדול ביום הכיפורים [35]. לפני הבבלי (כט א) כבר היתה הגרסא במשנה כאן „כהן גדול" — ואין ספק שהנוסחאות הושפעו מזה — אלא שהבבלי אולי קשר גם את מ"א כאן כמכוון ליום הכיפורים: שחטו את התמיד, אימת וכו' הכי קאמר, וביום הכיפורים כי אמר ברק ברקאי הורידו (בלי וי"ו החיבור!) כהן גדול לבית הטבילה.

הקשר של „זה הכלל" בהמשך הסיפא של מ"ב לקודם נראה חלש, ואף שהעניין שייך לכל כהן, מתפרש הוא לכאורה יותר קל כאן כטעם לטבילת כהן גדול ביום הכיפורים (גם כהן גדול) בראשונה בהתחלת סדר היום. אולם נראה ש„זה הכלל" עומד כאן בפני עצמו, ואולי צריכים לראות אותו כעין „תוספתא" ללימוד אחר בתמיד. שם פ"א מ"א מובא, שכהן שאירע לו קרי „יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה וכו' עד שהוא מגיע לבית הטבילה", ובאותו הקשר נשנה: ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד. „זה הכלל" ביומא כאן בא להשלים לימוד, שלא רק כהן שאירע לו קרי (תמיד שם) או כהן שרוצה להשתתף בפייס (שם מ"ב) או אחרי שחיטה פסולה (יומא כאן) צריך טבילה, אלא כל כהן המסיך את רגליו במשך היום טעון טבילה לפני שחוזר לעבודה.

ושוב ללימוד השלמה זו ביומא לתמיד מוצאים אנו השלמה נוספת בתוספתא יומא פ"א הט"ז: כהן גדול שיצא מן העזרה לדבר עם חבירו והפליג טעון טבילה [36]. זאת אומרת, שלא רק ענייני טומאה ונקיות דרושים טבילה, אלא אפילו היסח הדעת גרידא מן המקדש.

הרישא של מ"ג בפרק שלישי ביומא היא המשך לסוף מ"ב ואין לה עניין מיוחד ליום הכיפורים: אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול. קטע זה אפשר לראותו כעין „תוספתא" בבחינת „זה הכלל" לתמיד שם ריש מ"ב: מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבא הממונה. ואולי צריכים להבין את „זה הכלל" בסוף מ"ב ביומא כאן כמוסב גם על הלימוד של ראש מ"ג.

---

34) אמנם „זה הכלל" כאן, לפי זה, לא יהיה קשור כלל לטבילת הכהן אחרי השחיטה הפסולה. אבל ישנן כמה וכמה משניות ש„זה הכלל" אינו מתקשר עם הלימוד במשנה. עיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 1040 ואילך.

35) הוכחה לכך היא הלשון „חוץ מזו בלבד" בסוף מ"ג.

36) ומה ששונה התוספתא כאן „כהן גדול" ולא סתם כהן הוא לפי אוקימתת הירושלמי (כלאים פ"ט ה"ב, לב ע"א), שרק כהן גדול ביום הכיפורים העובד בבגדי בוץ שאין בהם כלאים יכול לצאת מחוץ למקדש בלי שיעבור על איסור כלאים. אבל נוסח הירושלמי עצמו בתוספתא זו שם וביומא מ ע"ב הוא: כהן שיצא לדבר עם חבירו אם הפליגו טעון טבילה. ועיין בתוספתא כפשוטה, עמ' 743, המביא בשם הגר"י אברמסקי שנוסח התוספתא לפנינו הוא לפי פתרון הירושלמי שם.

ואף על פי שראש מ"ג קשור לסוף מ"ב, סודרה לנכון במסגרת מסכת יומא כהתחלת משנה נפרדת מפני הרצון לקשר אותה גם כהסבר לעניין לימוד על יום הכיפורים המתחיל תיכף אחרי כן: חמש טבילות וכו' וכולן בקודש וכו' חוץ מזו בלבד. כך מוסבר מדוע הטבילה הראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים אינה יכולה להיות בתוך העזרה[37].

המשך התוספתא ביומא כאן, פ"א הט"ז — הי"ט (נוסף על כל מה שכבר הבאנו החל מה"י עד הט"ז), הקשור לריש מ"ג ביומא נותן חיזוק נוסף למה שאמרנו שהקטע בריש מ"ג שייך בראש ובראשונה לתמיד ולא ליומא. כך, אחרי הלימוד על כהן ש„הפליג" הטעון טבילה (שהבאנו למעלה), מוסיפה התוספתא סוף הט"ז הסבר לטבילה זו בטהור: שאלו את בן זומא, מה טעם לטבילה זו. אמר להם אם הנכנס מקודש לקודש, מקום שאין ענוש כרת, טעון טבילה; הנכנס מחול לקודש, מקום שענוש כרת, אינו דין שיטען טבילה[38]. ר' יהודה אומר לא היתה טבילה זו אלא מפני הצורך[39], פעמים שטומאה ישנה בידו, מתוך שהולך לטבול נזכר שהוא טמא, והולך ובא לו[40].

כל זה הוא דיון כללי שאין לו שום עניין מיוחד לכהן גדול ביום הכיפורים. וכן הדבר בהלכות הבאות, הי"ז—הי"ט: כהנים שלא טבלו ולא קדשו ידיהם ורגליהם וכן כהן גדול וכו' ועבדו, עבודתן כשרה, אבל כהנים שלא טבלו[41] ולא קדשו ידיהם ורגליהם וכן כהן גדול וכו' חייבין מיתה וכו'. היה עומד ומקריב כל הלילה, לאורה טעון קדוש ידים ורגלים. רבי אומר הלינה פוסלת וכו' ר' אלעזר בר"ש אומר וכו' אין הלינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים.

---

37) בקשר לנוסחאות על „לעזרה לעבודה" ועל חלוקת המשניות כאן, ראה במבוא לנוסח המשנה, עמ' 461 ואילך. לדעת הרי"ן אפשטיין (462), חלוקת סוף מ"ב וריש מ"ג לשתי הלכות נפרדות אינה נכונה. אולם לפי צורך הלימוד במשנת יומא עצמה נראה לי שחלוקה זאת היא ראשונית והכרחית. אין שום הכרח לפרש ש„כל המסיך" בסוף מ"ב הוא מכוון דוקא להסביר מדוע צריך כהן גדול לטבול טבילה ראשונה זו בכלל. אבל „אין אדם" בריש מ"ג נראה לי כמכוון להסביר סוף מ"ג.

38) על הכוונה של הקל וחומר ראה בתוספתא כפשוטה, 744. הירושלמי (מ ע"ב) מביא את הלימוד בשתי צורות, והבבלי (ל ע"א) מציע את הק"ו של בן זומא בצורה הפוכה. אין כאן המקום להאריך, אבל מן הראוי לציין בקיצור, שהכוונה הכללית של סוגיית הירושלמי היא להצדיק את הצורך של הכנסת העניין של ענוש כרת ואין ענוש כרת בתוך הק"ו של התוספתא (כלומר: להוכיח את נכונות הלימוד בתוספתא). הצורה ההפוכה של הלימוד בבבלי היא תופעה מצויה בבבלי בכלל, שמוצאים מקור תנאי מובא כבר בראשונה בנוסח מוגה, כאילו „לשפר" את הלימוד. אין מן הנמנע שהבבלי לא ראה לנכון להביא קל וחומר הדורש כל כך דקות מחשבה לתפוס אותו, שהרי בהשקפה ראשונה אין להבין מדוע קודש וקודש קדשים הם „מקום שאין ענוש כרת", ולכן העדיף הבבלי קל וחומר שקל לתפוס, ושהמדובר הוא בנכנס בטומאה.

39) בירושלמי שם: אלא מפני טבילת סרך. בבבלי שם: סרך טבילה היא זו.

40) נראה שרבי יהודה הוא ששנה כאן „שאלו את בן זומא" כהקדמה לשיטתו הוא. שמו של בן זומא מופיע הרבה בקשר לשאלות מעין אלו, כגון תוספתא ברכות פ"ד הי"ב (ירושלמי י ע"ד; בבלי מג א): שאלו את בן זומא מפני מה אמרו בא להן יין בתוך המזון כל אחד וכו'. וכן בבלי שם מא ב, חגיגה יד ב, תוספתא טהרות ספ"י ועוד.

41) אשגרת לשון, תוספתא כפשוטה 746.

ואף על פי שגם ענייני כהן גדול נזכרים בקטעים אלה, אין הזכרה זו אלא דרך אגב, בהבלעה לעיקר דיני קידוש ידים ורגלים אצל כהונה בכלל[42], והלימוד העיקרי נשאר מס' תמיד ולא יומא.

ו

גם הלימוד בריש מ"ה בפרק שלישי זה ביומא שייך לתמיד: קטורת של שחר היתה קריבה בין דם לאברים, ושל בין הערבים היתה קריבה בין אברים לנסכים.

התנא ביומא מסכם את עניין הקטרת הקטורת בבוקר המתואר בתמיד פ"ד מ"ג[43] ומוסיף את השוני בהקטרת הקטורת של בין הערבים, שהוא אחרי האברים. בתמיד, כמו שראינו, אין התנא שונה אלא מה ששייך להקרבת תמיד של שחר. וכמו שיומא פ"ב מ"ה היא השלמה לתמיד בקשר למספר הכהנים המקריבים את קרבן בין הערבים, שהוא אחד עשר במקום תשעה בבוקר, כך משנתנו כאן היא השלמה לתמיד בקשר להקטרת קטורת של בין הערבים.

שאר משניות פרק שלישי ביומא, שלא הזכרנון כאן, שייכות ליומא, אבל בפרק רביעי מוצאים אנו שוב משניות אחדות שיש להן קשר חזק לתמיד. בתמיד פ"ה מ"ה שונה התנא: מי שזכה במחתה נטל מחתת כסף ועלה לראש המזבח, ופנה את הגחלים הילך והילך וחתה מן המאוכלות הפנימיות וירד ועירן לתוך של זהב. וביומא פ"ד מ"ד: בכל יום חותה בשל כסף ומערה לתוך של זהב, והיום חותה בשל זהב ובה היה מכניס. ואף שמשנת יומא כאן בוודאי יש לה עניין גם ליומא ונקשרת היא יפה עם סוף מ"ג לפניה (שסוגננה לפי הנוסח של תמיד פ"ה מ"ה), בכל זאת נראה קצת שיש כאן כעין השלמה לתמיד יחד עם ציון השינויים הנוהגים ביום הכיפורים. וכמו שבמשניות אחרות ביומא, כמו שראינו, משלים התנא את לימוד תמיד בהביאו את השינויים הנוהגים בקרבן של בין הערבים, בקרבן תמיד של שבת ושל סוכות — עניינים שאין להם שום קשר ליום הכיפורים — כך משלים הוא כאן את הלימוד בקשר לשינוי בחתייה ועירוי הגחלים, אף שבמקרה זה קשור השינוי רק ליום הכיפורים.

וכיון שהתחיל התנא בציון שינוי זה, ממשיך הוא גם בציון הבדלים אחרים בעניין חתייה ועירוי בין יום הכיפורים לכל יום, אף שהנוהג שבכל יום אולי אינו נזכר אלא ברמז בתמיד עצמו: בכל יום חותה בשל ד' קבין ומערה לתוך של שלשת קבין, והיום חותה בשל שלשת קבין ובה היה מכניס. ר' יוסי אומר בכל יום חותה בשל סאה ומערה לתוך של שלשת קבין והיום חותה בשל שלשת קבין ובה היה מכניס.

הירושלמי (מא ע"ג) והבבלי (מד ב) מציינים, שתנא קמא של ר' יוסי כאן שונה

---

42) וכן נמצא גם במסכת תמיד עצמה שענייני כהן גדול נזכרים דרך אגב של התיאור הכללי, כגון סוף פ"ו: לא היה מקטיר עד שהממונה אומר לו: הקטר. אם היה כהן גדול, הממונה אומר לו: אישי כהן גדול, הקטר.

43) אמנם למעשה הקטורת של שחרית היתה קריבה אחרי הטבת הנרות, כמתואר בתמיד שם לפני כן בריש פ"ו. אבל אין התנא בא כאן אלא ללמד את היחס שבין הקרבת הקטורת להקרבת התמיד, ולא מה שמחוץ להם, וכמו שאומר הבבלי (יומא לד א): ובסידרא לא קא מיירי, זאת אומרת, לפי מה שמפורש בתוספות ישנים (לה א בדפוס): ובין דם לאברים דנקט, לפי סדר עבודות התמיד נקט מילתיה.

לפי תמיד שם מ״ד—מ״ה: והכף וכו׳ מחזיק שלשת קבין וכו׳ נתפזר ממנו כקב גחלים היה מכבדן לאמה. זאת אומרת, תנא מאוחר זה ביומא (שהוא, כנראה, ר׳ מאיר, ולא ר׳ יהודה, שהרי ר׳ יהודה נזכר כחולק על העניין של המשנה הבאה) בנה את שיטתו לפי מה שיש לדייק מן הלימוד הסתמי בתמיד. לימוד זה הוא בבחינת ,,תוספתא" לתמיד[44].

המשך המשנה ביומא שם: בכל יום היתה כבדה והיום קלה[45]. בכל יום היתה ידה קצרה והיום ארוכה. התוספתא פ״ב (פ״ג) הי״א מביאה קטע בצירוף הסבר: כדי שתהא זרוע מסיעת[46]. וכן מזכירה התוספתא שם הבדל נוסף שלא נזכר במשנה: בכל יום לא היה לה נשתיק (ירושלמי: נרתיק) והיום היה לה נשתיק דברי בן הסגן.

ובמשנה שם שוב: בכל יום היה זהבה ירוק והיום אדום דברי ר׳ מנחם[47].

ובסוף, שונה המשנה שם כמה הבדלים בקטורת עצמה: בכל יום מקריב פרס בשחרית ופרס בין הערבים, והיום מוסיף מלא חפניו[48]. בכל יום היתה דקה, והיום דקה מן הדקה. והתוספתא שם ריש הי״א מזכירה הבדל אחר, בקשר לכהן עצמו, שזיקתו לתמיד אולי חזקה עוד יותר: בכל יום שני כהנים נכנסין, אחד בכף ואחד במחתה, היום נוטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו. התיאור לנוהג שבכל יום הוא לפי תמיד פ״ה מ״ד—מ״ה: מי שזכה בקטורת היה נוטל את הכף וכו׳ מי שזכה במחתה נטל מחתת הכסף.

משניות ה—ו בפרק רביעי ביומא מביאות מספר הבדלים בין יום הכיפורים בעניינים שהם מחוץ לנושא של מחתה וקטורת, — דרך עלייתם של כהנים בכבש ומספר המערכות שעל המזבח. בתמיד פ״ב מ״ה שונה התנא על מערכה שניה לקטורת. וביומא כאן חולקים תלמידי ר׳ עקיבא אם לא היו יותר משתי מערכות בכל יום על גבי המזבח.

---

44) הבבלי שם מביא ברייתא חולקת על תמיד: תני חדא קב ותניא אידך קביים. רב חסדא מעמידה בשיטת ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקה האומר: בשל קביים היה מכניס. רב אשי שם מעמיד ברייתא חולקת זו אפילו לדעת ר׳ יוסי.

45) בבלי שם: תני בכל יום היה גלדה עבה והיום רך.

46) בבלי שם: זרועו של כהן גדול מסייעתו. ירושלמי שם: בכל יום לא היה בה אמה גמודה והיום היה בה אמה ומחצה כדי שתהא הזרוע מסייעת. וראה בתוספתא כפשוטה, 768, בקשר לפירושים האפשריים ל„שתהא זרוע מסייעת".

47) הוא רבי מנחם בן ר׳ יוסי, מן התנאים הסתומתאי, שדעתם מובאת אמנם במשנה, אבל בדרך כלל בלי הזכרת השם (שהרי זמנם אחרי השכבה האחרונה במשנה של לימוד תלמידי ר׳ עקיבא). הזכרת שמו בפירוש כאן מעוררת את החשד שאולי לפנינו הוספה מאוחרת במשנה. ואמנם בבבלי מה א: תניא נמי הכי, בכל יום היה זהבה ירוק והיום אדום. ועיין דק״ס, 120 הערה ג׳.

48) כלימוד הברייתא כריתות ו א: קטרת היתה נעשית שס״ח מנה, שס״ה כנגד ימות החמה, שלשה מנים יתרים שמהם מכניס כהן גדול מלא חפניו ביום הכיפורים, ובירושלמי יומא כאן מא ע״ד: פיטום הקטורת וכו׳ נמצאת אומר שלש מאות וששים וחמשה וכו׳ ושלשה של אותו היום, הדא הוא דתנינן והיום מוסיף מלא חפניו.

ז

מצאנו לימוד רב שמור במשנת יומא ובתוספתא יומא, שאין לו עניין אלא למשנת תמיד. מן הראוי להחשיב לימוד זה כתוספתא לתמיד. ואולי אפשר לשער שבגלל תכונתה המיוחדת של מסכת תמיד, ואולי מפאת היותה המסכת הראשונה (או אחת מן הראשונות) בסידור המשנה לא זכתה לתוספתא מיוחדת על ידה, ומה שצריך היה להיכלל בקובץ כזה מצא את מקומו דווקא במסכת אחרת של המשנה, ב„יומא", הקרובה לה במקצת בענייניה, ולתוספתא אשר על ידה.

אין כוונתנו לדון כאן במסכתות אחרות במשנה שאין להן תוספתא מסודרת, אבל מן הראוי להצביע במאמר זה על מה שנמצא בתוספתא יומא השייך למדות, מסכת אחרת שאין לה תוספתא מסודרת. במדות פ״ב סוף מ״ג שונה התנא: כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב, חוץ משערי ניקנור, מפני שנעשה בהן נס. ויש אומרים מפני שנחשתן מצהיב.

משנת מדות זו מצוטטת בתוספתא יומא פ״ב ה״ד כעין ,,פסקא", ואחריה מובאת השלמה זו: ר׳ אליעזר בן יעקב אומר נחושתא קלנתיא, והיתה יפה כזהב. מהו נס שנעשה בהן? אמרו, כשהיה ניקנור מביאן מאלכסנדריא של מצרים עמד עליהן נחשול שבים לטבען, ונטלו אחד מהן והטילוהו לים ובקשו להטיל את השני ולא הניחן (ניקנור). אמר להם, אם אתם מטילין את השני הטילוני עמו. היה מצטער ובא עד שהגיע לנמילה של יפו. כיון שהגיע לנמילה של יפו היה מבעבע ועולה מתחת הספינה. ויש אומרים אחת מין חיה שבים בלעה אותו, וכיון שהגיע ניקנור לנמילה של יפו פלטתו והטילתו ליבשה, ועליו מפורש בקבלה קורות בתינו ארזים רהיטנו ברותים[49].

תוספתא זו ביומא משלימה את משנת מדות בשתים: היא מביאה את הסברו של ר׳ אליעזר בן יעקב ל„נחשתן מצהיב", וכן מספרת היא מה היה הנס. ואף שהסיפור על הנס יש לו לכאורה קשר ליומא פ״ג סוף מ״י („ניקנור נעשו נסים לדלתותיו והיו מזכירין אותו לשבח"), אין לייחס תוספתא זו אלא למדות, שהרי היא באה יחד עם דברי ר׳ אליעזר בן יעקב, שאין להם שייכות אלא למשנת מדות. וכן עצם הדבר, שהתוספתא שואלת „מהו נס", בלשון יחיד, אחרת ממה שנמצא במשנת יומא „נעשו נסים לדלתותיו", מוכיח כבר קצת, שעניין ה„נס" של מדות אינו דווקא אותו העניין של „נסים" ביומא. בתוספתא לא הוזכר אלא נס אחד, אבל הלשון במשנת יומא מרמזת ליותר מנס אחד. מה הם נסים אחרים אלה? בבבלי פסחים (סד ב), בקשר לנעילת שער המזרח אחרי שנתמלאה העזרה לשחיטת קרבן פסח, מסופר שהדלתות היו ננעלות מעצמן. ובירושלמי יומא פ״ו ה״ג מג ע״ג (ובהקבלה בבבלי לט ב) הנס הוא להיפך, וכסימן לפורענות: תני ארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש וכו׳

---

49) בבלי לח א: אל תקרי ברותים אלא ברית ים.

והיו נועלין דלתות ההיכל (ולאו דווקא שער ניקנור) מבערב ומשכימין ומוצאין אותן פתוחין [50].

הוי אומר אפוא, שתוספתא זו ביומא עניינה העיקרי היא מדות, וכן גילינו משהו מתוספתא למדות שמור בתוספתא יומא.

ח

נוכחנו להכיר מתוך מחקרנו זה, שהיחס בין התוספתא למשנה אינו שונה בהרבה מן היחס שבין משנה ומשנה הקשורות יחד. כמו שאפשר לראות את התוספתא כמשנה פירושית לשכבות של לימוד במשנה שקדמו לה, כך אפשר לראות שכבות מאוחרות מסויימות במשנה כעין תוספתא לשכבות שקדמו להן. ההבדל בין תוספתא למשנה הוא, למעשה, חיצוני, ובעיקר כרונולוגי.

ואף שההבדל הכרונולוגי בין המשנה והתוספתא בולט מאד, עדיין מוצאים אנו בתוספתא הרבה, בעיקר מלימוד תלמידי ר׳ עקיבא, שהוא מקביל בזמן לשכבות הנמצאות במשנה. צריכים לענות על השאלה: מדוע לא נכנס הכל במשנה? בוודאי אין לומר דבר זה, שעורכי המשנה בדורות השונים אחרי יבנה עד ר׳ יהודה הנשיא לא הכירו כלל את כל החומר העצום של לימוד דור ר׳ עקיבא ולימוד דור תלמידיו הנשנה לפנינו רק בתוספתא. מוזר יהיה להניח, שרק ר׳ חייא הכיר לימוד זה, ולא רבן שמעון בן גמליאל ולא רבי יהודה הנשיא. ואם יש מקום לדון על אי־ידיעה של הלכה מסויימת פה ושם, קשה להעלות על הדעת, שלא הכירו כלל מכל החומר הנמצא בתוספתא, שזכותם של עורכיה השונים של המשנה היתה להכניסו בתוספתא אם רצונם היה בכך. דבר זה נראה לדעתי כל כך פשוט שאין טעם אפילו להתווכח עליו.

התשובה לשאלה זאת תלוייה בשני דברים: בידיעת כללי העריכה של המשנה, שהעורכים קבעו לעצמם, ובצורה המיוחדת של כל מסכת ומסכת של המשנה לחוד. העניין הראשון הוא פנימי והשני הוא חיצוני. לא נתעכב כאן אלא על העניין החיצוני בלבד, וגם על זה לא נדבר במאמר זה אלא בצורה כללית מאד, להתוות את הקווים הכלליים גרידא.

דבר זה צריך הדגשה: לא כל מסכתות המשנה שוות בבניינן הפנימי. אינני מתכוון רק לזה שישנן מסכתות שעיקר מגמתן הוא תיאור היסטורי וישנן מסכתות שעיקר מגמתן הוא לימוד ההלכה המופשטת בלי שום זיקה כמעט לרקע ההיסטורי. כוונתי להצביע על כך שישנן מסכתות, שרוב בניינן הוא משכבות קדומות יותר, ואחרות שרוב בניינן משכבות מאוחרות יותר.

אפשר להוכיח בדרך כלל (והיוצא מן הכלל קשור למשפטי עריכה פנימיים שאין אנחנו יכולים להיכנס להם כאן) שאלה המסכתות אשר השכבות הקדומות בולטות

50) גם יוסיפוס מספר, ששער המזרח של המקדש התיכון, שהיה של נחושת והיה ננעל בקושי על ידי עשרים איש, נפתח פעם מאליו בחצות הלילה. ראה הציון בתוספתא כפשוטה, 761.

בהן, ה„תוספתא״ שלהן תהיה נשמרת במדה רבה בתוך השכבות המאוחרות של המשנה, — או באותן המסכתות עצמן או במסכתות אחרות הקרובות לעניינן. תופעה זאת נראית בעיקר במסכתות של תיאור היסטורי, ודוגמא לכך היחס שבין תמיד ליומא שחקרנו כאן.

לעומתן, המסכתות אשר שכבות הלימוד שבהן הוא באופן יחסי מאוחר, התוספתא להן היא מחוץ למשנה ובאופן יחסי הרבה יותר גדולה, ובמספר הפרקים עולה לפעמים אפילו על זה של המשנה עצמה. תופעה זאת נראית בעיקר במסכתות, שעיקרן לימוד הלכה בלי זיקה לרקע היסטורי.

נקח לדוגמא כמה מסכתות מן הקבוצה הראשונה וכמה מן הקבוצה השנייה, ונראה את היחס אשר בין המשנה והתוספתא שלהן בקשר למספר הפרקים שבמשנה ובתוספתא.

ליומא שמונה פרקים משנה וארבעה (בכ״י ארפורט חמשה) פרקים תוספתא. לשקלים שמונה פרקים משנה ורק שלשה פרקים תוספתא. לסוכה שמונה פרקים משנה וארבעה פרקים תוספתא. לראש השנה חמשה פרקים משנה ושני (בכ״י ארפורט ארבעה) פרקים תוספתא. כל אלה הן מסכתות של תיאור היסטורי בחלקן הגדול.

לעומתן, לבבות של נזיקין שלשים פרק במשנה ושלשים ושלשה בתוספתא. לסנהדרין־מכות י״ד פרק במשנה, י״ט (כי״א: י״ח) בתוספתא. לכתובות י״ג במשנה, י״ג (כי״א: י״ב) בתוספתא. לגיטין ט׳ במשנה, ז׳ (כי״א: ט׳) בתוספתא. לקידושין ד׳ במשנה, ה׳ בתוספתא. לשבת־עירובין ל״ד במשנה, כ״ט (כי״א: כ״ו) בתוספתא. לפסחים י׳ במשנה, י׳ בתוספתא. לביצה ה׳ במשנה, ד׳ בתוספתא. לדמאי ז׳ במשנה, ח׳ בתוספתא. לתרומות י״א במשנה, י׳ בתוספתא.

ואף שמספר הפרקים לחוד אינו קובע את גודל המסכת הן במשנה והן בתוספתא, שהרי ישנם פרקים גדולים יותר או קטנים יותר בין במשנה ובין בתוספתא (והפרקים של התוספתא בדרך כלל ארוכים יותר מן הפרקים שבמשנה), בכל זאת אין התמונה הכללית היוצאת מהשוואת המספרים שהבאנו למעלה משתנית הרבה אפילו אם נלך לפי גודל כל התוכן, ולא לפי מספר הפרקים.

ואם אנחנו מוצאים מסכת שעיקרה הלכה והתוספתא שלה הרבה פחות, באופן יחסי, מאשר המשנה, כגון מסכת פאה שיש לה שמונה פרקים משנה ורק ארבעה פרקים תוספתא, אפשר להוכיח שאחת הסיבות העיקריות לכך היא שגם לימוד הראוי להיות תוספתא כבר הוכנס למשנה אצלה. במקום שרוב ה„תוספתא״ שמורה בתוך המשנה, בהכרח תהיה התוספתא הרשמית קטנה יותר. כך נראה, למשל, שכמעט אין תוספתא למשניות ה—ח בפ״ג של פאה, והגורם לכך הוא, שכל הוספות לימוד של תלמידי ר׳ עקיבא כבר מצאו את מקומן במשנה. ומכיון שהנושאים הנידונים במשניות אלו אינם עניין של פאה ממש, לא ניתוסף להם לימוד הרבה מדור של רבי ואחריו, שיכול היה לבוא בתוספתא.

ההיפך מזה הוא בפ״ד בפאה, שעיקרו משכבות קדומות. יש בו לימוד של סידור השכבה הראשונה של המשנה ביבנה, וחלק הארי של הפרק הוא מסידורו של ר׳ עקיבא — לימוד רבותיו — ושל לימודו הוא, מסודר על ידי תלמידיו. מעט מאד בפרק זה הוא מסידור רבי — לימוד תלמידי ר׳ עקיבא עצמם, השכבה האחרונה שבמשנה.

במצב זה, אין פלא שנמצא את הלימוד הנוסף של תלמידי ר׳ עקיבא דווקא בתוספתא, ומה שנמצא בתוספתא כאן אפוא בהכרח אינו מגיע בגודלו לכמותן של כל השכבות כולן שבמשנה.

לעומת מסכת פאה, מסכת דמאי התוספתא שלה גדולה מן המשנה במספר הפרקים, והסיבה לכך היא, שהשכבה הראשונה של הלימוד במשנה אינה קדומה בדרך כלל מלימוד ר׳ עקיבא. השכבה הראשונה היא אפוא, סידור תלמידיו, והשכבה שאחריה (האחרונה שבמשנה) הוא סידור רבי. אבל עדיין נשאר הרבה חומר, שבעצם שייך לשכבה זו — שכבת למוד תלמידי ר׳ עקיבא — שמטעמים שונים לא סודר במשנה ומצא את מקומו בתוספתא. שכבה שלישית של לימוד — של דור רבי עצמו — הוא כולו בתוספתא. ולכן מן ההגיון שהתוספתא של מסכת דמאי גדולה יותר מן המשנה.

ועכשיו אולי קל יותר להבין את היחס שבין תמיד למשנת יומא ותוספתא יומא. חלק מן ה„תוספתא" לתמיד נכנס למשנת יומא וחלק לתוספתא יומא. השכבות קובעות. ישנן שכבות קדומות יותר של „תוספתא" לתמיד וישנן שכבות מאוחרות יותר, כמו שישנן לכל המסכתות. בזמן שהשכבות הקדומות בדרך כלל נכנסו למשנת יומא, השכבות המאוחרות יותר הופנו לתוספתא יומא. ומכיון שהלימוד של תמיד הוא קדום, ה„תוספתא" לתמיד גם היא קדומה באופן יחסי. יוצא שהשכבות האחרונות של ה„תוספתא" לתמיד תכלולנה, נוסף על הפירושים וההשלמות של דור רבי, שמקומם הוא רק בתוספתא, גם הרבה משכבה מקבילה לשכבה האחרונה שבמשנה, — לימוד תלמידי ר׳ עקיבא.

הסיכום היוצא ממחקר זה על תוספתא לתמיד הוא, שנכון מה שכתבנו בראש מאמרנו, שאין לראות את המשנה ואת התוספתא כשני חיבורים נפרדים מבחינת עניינם ותכונתם. יש מקום לדון במלוא הרצינות בהשערה, שהקביעות העיקרית של שני קבצים נפרדים נעשתה על ידי רבי יהודה הנשיא עצמו. הוא שקבע באופן סופי, לפי כללי עריכה מסויימים, מה יש לקיים בתוך המשנה הרשמית ומה אינו נכנס אלא בקובץ שמחוצה לה, ובמיוחד בכל מה שנוגע ללימודם של תלמידי ר׳ עקיבא, שרק הוא הקובע האחרון בזה. מבחינה זאת, רבי יהודה הנשיא הוא באמת מסדר כל המשנה, כלומר, הוא הוא הקובע סופית גם בקשר לשכבות הקדומות מה שיכלל בתוך המשנה הרשמית. שהרי ייתכן מאד שהגבול בין משנה לתוספתא בכל מה שנוגע לשכבות קדומות של לימוד לא היה ברור וקבוע, ותמיד אפשר היה להעביר, עד קביעתו הסופית של רבי, מתחום אחד לתחום אחר.

התוספתא אינה רק מלווה את המשנה אלא גם ממשיכה אותה. השכבות הראשונות של הלימוד בכל מסכת שהיא הן כמעט תמיד במשנה, והשכבות האחרונות — בתוספתא. שכבות הביניים יכולות להיות או במשנה או בתוספתא, או חלק כאן וחלק כאן. מה שקובע בעיקר, הוא מהי השכבה הראשונה בלימוד של מסכת מסויימת. האם שייכת היא לסידור דור הראשון ביבנה או אינה מגיעה אלא לסידורו של ר׳ עקיבא? מסכת שיש בה הרבה מן השכבות הראשונות לא תמצא מקום לשכבות הביניים (זאת אומרת, לכולן) בתוך המשנה עצמה והן נידחות לתוספתא. פועל כאן כעין כלל של שמירה על פרופורציה מסויימת בין קובץ המשנה לקובץ התוספתא. חישובים אלה הם כולם עניינים חיצוניים, והם משפיעים הרבה על הכללים הפנימיים, שנדבר עליהם אי"ה במקום אחר, בקביעת אלו שכבות נכנסות למשנה ואלו — לתוספתא.

עתיקותה של משנת שקלים פ"א מ"ה

מאת

אליעזר אריה פינקלשטיין

א. הקדמה

במאמר זה יתבאר, אי"ה, שנתקיימו שיטות שונות אצל החכמים ז"ל ביחס לקדשי גוים וקדשי כותים.

א) לפי המשנה העתיקה, יש לקבל בין מן הגוים בין מן הכותים **חובות, אבל לא נדרים ונדבות**, בין לקרבן בין לבדק הבית. הנימוק להלכה זו, כנראה היה, שאי אפשר למנוע את הגוי ולא את הכותי וכ"ש לא את ישראל מלהביא **כפרתם** למקדש. ברם מה שלא נצטווה כחובה אין מקבלים אלא מישראל.

רשמי משנה קדמונית זו נשתמרו עדיין בהרבה כ"י ובנוסח המשנה לפי הירוש׳, שאין לבארם אלא על פי ההנחה הנ"ל.

לפי זה מן ההכרח לומר, שהמשנה הראשונה של מסכת שקלים עתיקה מאוד, ומקורה בהתאם להלכה זו נשתנתה גירסת המשנה, עד שלפי נוסחה בהרבה כ"י ודפוסים **אין** מקבלים מן הנכרים ולא מן הכותים חובות וכו׳.

ב) ההלכה, **שאין** מקבלים מן הגוים חטאות ואשמות, קיני זבים וכו׳, — מקורה בהשקפה שאין להלכות קרבנות אלה שום יחס להם. לפי גישת בעלי הלכה זו אין דיני זיבה וצרעת ויולדת נוהגים בנכרים; וכן אין מוטלת עליהם שום חובה להביא חטאת. בהתאם להלכה זו נשתנתה גירסת המשנה, עד שלפי נוסחה בהרבה כ"י ודפוסים **אין** מקבלים מן הנכרים ולא מן הכותים חובות וכו׳.

ג) לפי גישה זו הוקשה להרבה תנאים ואמוראים, למה לא הסכימו שבי הגולה להשתתפותם של הכותים בבנין הבית, שלכאורה נדבה לבנין הבית אינה שונה משאר נדבות — אף אם נחשבים כותים כגוים. שקלו וטרו בנידון זה בירוש׳ כמו שיבואר להלן.

ד) חכמי הדורות האחרונים קיבלו את המשנה בנוסחאות שונות, מהן עתיקות ומהן "מתוקנות". השתדלו לבארה איש לפי דרכו, ולהסיק ממנה הלכות שונות ביחס לקדשי גוים, לקדשי כותים, ולמעמדם של הכותים, אם נחשבים הם כישראלים גמורים, או כגוים, או כגרים שנשתמדו.

ה) ע"פ גישה זו יש לעמוד על טיבן של ההשקפות השונות הנמצאות במשנה, בתוספתא, בבבלי ובירוש׳ ביחס למשנה זו.

ראשונה עלינו לעמוד על עיקר הגי׳ במשנה.

ב. גירסת משנת שקלים הדנה בגוים ובכותים

ו) שנינו בשקלים פ"א מ"ה (הוצ' לו): "הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלים מידם, קיני זבים קיני זבות קיני יולדות ואשמות אין מקבלים מידם. זה הכלל כל שהוא נידר ונידב אין מקבלים מידם וכן הוא מפורש על ידי עזרא (ד' ג') לא לכם ולנו לבנות בית ה' א'" 1).

במשנה שבירוש' כ"י ליידן, וכן בהבאה אצל רבינו משולם (הוצ' מוהר"ר א' סופר עמ' 10) הגירסה: "קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות מקבלין מידן". בכ"י ליידן משוך קו תוך המלים „מקבלין מידן", כלומר שיש למחקן. ממשיך כ"י ליידן: „זה הכלל כל שהוא נידר ונידב מקבלין מידן וכל שאינו נידר ונידב אין מקבלין מידן". וכן משמע שהיתה גי' תלמיד הרשב"ש (ע"ש עמ' 12). אבל במשנה עצמה שבירוש' שקלים, שהוציא מוהר"ר אברהם סופר עמ' 10, הגי': „ואין מקבלין מהן קיני זבין וקיני מצורעי' 2) זבות וחטאות ואשמות". במשנה בירוש' שקלים בדפוסים הגי': „ואין מקבלים מידן קיני זבין וקיני זבות קיני יולדות חטאות ואשמות". וכן הגי' במשנה שבירו' שקלים שנצטרף לבבלי, אלא שבבבלי חסרה המלה „מידן".

לפי כל הגירסאות הללו נוסף כאן עוד: „זה הכלל כל שנידר 3) ונידב מקבלין מידן 4) וכל שאינו נידר ונידב אין מקבלין מידן".

בכ"י פרמא הגי': „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלין מידם. ואין מקבלים מידם קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות מקבלין מידם. זה הכלל כל שהוא נידר ונידב מקבלין מידם וכל שאינו לא נידר ולא נידב אין מקבלין מידם וכו'".

בכ"י קופמן הגי': „נכרי וכותי ששקלו אין מקבלים מידם. אין מקבלים מידם קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות. חטאות ואשמות אין מקבלים מידם. זה הכלל כל שהוא נידר ונידב מקבלים מידם, וכל שאינו לא נידר ולא נידב אין מקבלים מידם וכו'".

ז) מהשוואת הגירסאות הללו משמע, שעיקר הגי' ברישא דמשנתנו בא"י היתה מעין גי' כ"י ליידן ובהבאה אצל ר' משולם ותלמיד הרשב"ש, שגרסו: „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלים מידם. קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות מקבלים מידם". גירסה זו החמורה ביותר מתאשרת ג"כ ע"פ גי' כ"י פרמא וכ"י קופמן, שהרי בשניהם נוספו לפני הבבא „קיני זבים וכו'" המלים „ואין מקבלים מידם", דמשמע שלפני המעתיק הקדום היה כתוב בסוף הבבא „מקבלין מידן", כמו שנמצא עדיין בכ"י פרמא, והוא „תיקן" את הגי' וביאר את הנאמר „מקבלין מידן" על חטאות ואשמות; ובכ"י קופמן

---

1) המעתיק הוסיף אחר התיבה „ה'" קו כנראה לסימן שיש להשמיטה; אבל הגי' בית ה' א' נמצאת גם במשנה ד"ר עם פי' הר"מ ז"ל; וכן בהבאה בבבלי ערכין ה' ע"ב ד"ו, ובכ"י מינכן. במשנה שבירוש' שהוציא מוהר"ר אברהם סופר עמ' 10, הגי': את בית א'; וכן הגי' במשנה ד"ר עם פי' הרע"ב ז"ל; ובהבאה שבירוש' שקלים שם אצל מוהר"ר אברהם סופר עמ' 13. בירוש' שנצטרף לבבלי שם הגי': בית ה' לא'; בכ"י מינכן שם: בית ה' א'; וכן בהבאה אצל תלמיד רשב"ש, הוצ' מוהר"ר סופר הנ"ל, עמ' 10, הגי': בית ה' א'; אבל בכל שאר הנוסחאות הגי' כמו במקרא לפנינו ובת' השבעים: בית לא', ועי' להלן.

2) בכ"י רשומים קוים על מלה זו והם סימן מחיקה.

3) במשנה שבבבלי ובכ"י מינכן הגי': כל שנידר.

4) בכ"י מינכן הגי': מהן, וכן בסמוך.

הוגהה הגי' עוד, בהוספת המלה „אין" בסוף הבבא. ועי' להלן בגי' כה"י שנשתמש בו הר"מ ז"ל. בסיפא דמתני' כנראה הגי' העתיקה היא שנתקיימה בהוצ' לו: „זה הכלל כל שהוא נידר ונידב אין מקבלין מידם וכן הוא מפורש ע"י עזרא וכו'". ואולי יש להוסיף „כל שאינו נידר ונידב מקבלין מידן", אלא שנשמט במרוצת הדורות. ברם בכל הנוסחאות האחרות תוקנה הגי', ולפיה „כל שנידר ונידב מקבלים מידן". להלן יתבאר שמן המו"מ בירוש' משמע, שבישיבות א"י גרסו כמו בהוצ' לו, אבל הגירסה „תוקנה" בהרבה כ"י כדי להשוותה עם ההלכה הרווחת, שאין מקבלים מן הנכרים אלא כל שנידר ונידב, אבל קיני זבים וכו', שהם חובות, לא.

ח) הר"מ ז"ל, כנראה, גרס במשנתנו: „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלים מידם. ואין מקבלים מידם קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות, חטאות ואשמות מקבלים מידם. זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלים מידם, וכל שאינו נידר ונידב אין מקבלים מידם וכך מפורש ע"י עזרא וכו'".

ט) כן הגי' גם בכ"י תימני עם פי' הר"מ ז"ל (ניו־יורק אוסף ענעלאו מס' 278/100). ומתוכן פירושו של הר"מ ז"ל משמע שגרס כן במשנתנו, ועיין במלאכת שלמה. וכן הביא גירסה זו במלאכת שלמה מפי ר' סולימן בשם נ"א ובשם הר"מ דילונזאנו, ועוד העיר במלאכת שלמה, שכן מצא ר' יהוסף הלוי „בכל הספרים", אלא שבס"א (= שבספר אחד) מצא „חטאות ואשמות אין מקבלין מידן", ונמחק „אין מקבלין מידן".

י) גם הרי"נ אפשטין הביא במבואות לספרות התנאים עמ' 340 מכ"י ברלין ומד' פיזרו הגי' „חטאות ואשמות מקבלין מידן", ולא נתבאר אם הגירסה בכללה שווה לגי' הר"מ ז"ל או לגי' העתיקה הנ"ל. ועי' עוד בדק' סופ' מה שהביא מעוד כ"י.

בבבלי ד"ו שנת רפ"ו גרסו במשנתנו: „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלים מידם. קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות אין מקבלים מידם. אבל נדרים ונדבות חטאות ואשמות מקבלין מידן". והעיר הרי"נ אפשטין ז"ל במבואות לספרות התנאים הנ"ל, שכן מצא גם בכ"י המבורג, ובכ"י ב' שלפניו.

בכ"י של המשנה משנת קכ"א, השמור באוסף הסמינר בניו־יורק, הגי' „ואין מקבלין [מידן] קיני זבים, קיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות. אבל נדרים ונדבות מקבלין מידן, וכן מפורש ע"י עזרא וכו'". וכן בכ"י תימני עם פי' הר"מ ז"ל שבסמינר, שכנראה נעתק באלף החמישי, ונצטרף לו פי' הר"מ ז"ל. וכן הגי' במשנה דפוס מנטובה שנת שנ"ד.

אבל בכ"י מינכן של הבבלי הגי' במשנה: „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלין מהן, קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות וחטאות ואשמות. זה הכלל כל שניד' ונידב מקבלי' מהן. כל שאינו נידר ונידב אין מקבלין מהם, שמפורש ע"י עזר' לא לכם ולנו לבנות בית א'".

י"א) משמע שרק במשנה מטיפוס בני בבל (ברם לא בכל הנוסחאות) הזכירו במשנתנו דין נדרים ונדבות, ובנוסחאות הנובעות מא"י לא נזכרו נדרים ונדבות כסוגים בפני עצמם אלא בכלל הנאמר „כל שנידר ונידב וכו'", אלא שגם בכ"י מטיפוס מא"י נתקיימו גירסאות שונות כנ"ל.

י"ב) בירוש' שקלים שם משמע שר' בא 5) גרס במשנתנו בקירוב כך: „הנכרי

---

5) בהוצ' מוהר"ר אברהם סופר הגי': ר' ביבא, ובשרידי הירוש': רבא.

והכותי ששקלו אין מקבלים מידם. ואין מקבלים מידם קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות. **אבל נדרים ונדבות** מקבלין מידם. זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלין מידן, וכל שאינו נידר ונידב אין מקבלים מידן, וכן מפורש ע״י עזרא וכו׳״.

זה שהעיר ר׳ בא בירוש׳ שם דמתני׳ כמ״ד כותי כגוי, אבל למ״ד כותי כישראל, למה לא יקבלו מידם חובות, כמו קיני זבין וכו׳. ומביא הירוש׳ בזה מחלוקת רבי ורשב״ג, שלרבי כותים נחשבים כגוים, ולרשב״ג הם כישראל.

י״ג) לפי ביאורו של ר׳ בא מביא התנא הוכחה לדבריו, שמן הכותים אין לקבל חובות, כמו שאין לקבל אותן מן הנכרים, וזהו שלא הניחו ישוע כה״ג וזרובבל וחבריהם לכותים להשתתף בבנין בית המקדש. לשיטת ר׳ בא בנין בית המקדש חובה על כל אחד מישראל, כן כנראה דייק מן הנאמר בספרי ראה פיס׳ ס״ז (עמ׳ 132 ובציונים שם) בשם ר׳ יהודה: „ג׳ מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ למנות להם מלך **לבנות להם בית הבחירה** וכו׳״; וכן משמע בסתמא דזבחים פי״ד מ״ח ששנינו שם: „באו לירושלים **נאסרו הבמות**״; ש״מ שנצטוו לבנות בית הבחירה מיד אחר שכבשו את ירושלים, אלא כיוון שלא היה דוד ראוי לבנותו, התחיל להתקין בכל מה שהיה בידו, כמבואר בדה״י שם. גם בספרי דברים פיס׳ ו׳ עמ׳ 14, משמע שנצטוו לבנות בית הבחירה מיד כשנכנסו לארץ. וכן פסק הר״מ ז״ל ריש ה׳ בית הבחירה.

י״ד) כיוון שבנין הבית מ״ע לישראל מן התורה, אין לגוים (וכן לכותים לשיטת רבי האומר כותי כגוי) להשתתף בו כלל, שאין מקבלים מידם חובות. וכן אין מקבלים מידם שקלים שגם הם חובות, שלפי ר׳ בא השקלים שבזמן הבית הם אותם שנצטווה עליהם משה בפ׳ כי תשא, והם חובות על כל ישראל, כדי שישתתפו בקרבנות ציבור. לא קיבלו שקלים מן הכותים ולא מן הגוים, כדי שלא יהיו קרבנות ציבור באים במקצת מן הפטורים; שאם יקבלו את השקלים מן הפטורים יבוא קרבן ציבור במקצתו מנדבת יחיד, בניגוד לשיטתם של חכמי ישראל, שלפיהם אין קרבנות ציבור באים רק מתרומת הלשכה שהיא מכל ישראל, כמבואר במנחות ס״ח ע״א.

לפי שיטתו וגירסתו של ר׳ בא, רישא וסיפא דמשנתנו אחת הן. שתיהן דנות בין בגוים בין בכותים. לפי גירסה זו ניחא סיפא דמתני׳ דגרסי׳ בה (לפי הנוסחא שלו): „זה הכלל כל הנידר והנידב מקבלין מהם, וכל שאינו לא נידר ולא נידב אין מקבלין מהן״. והמשנה מביאה הוכחה לדבריה מן הנאמר בס׳ עזרא, שלא הניחו ישוע כה״ג וחבריו לכותים להשתתף בבנין הבית שהוא חובה, וכל שכן שלא היו מניחים לנכרים להשתתף בו.

ט״ו) שיטת ר׳ בא מתאימה לשיטת ר׳ יהודה הנשיא, הסובר כותי כגוי (ועי׳ להלן בסוף המאמר). וכן היא מתאימה אל השנוי בתו״כ אמור (פרשה ז׳ ה״ב, צ״ח ע״א) בשם ר״ע, שמקבלים נדרים ונדבות מן הגוים, אבל חטאות ואשמות קיני זבים וכו׳ אין מקבלים מהם, שאין להם יחס להלכות הללו (ועי׳ להלן, עמ׳ 60 [18]).

ג. מחלוקת ר׳ בא ור׳ אלעזר בירושלמי

ט״ז) בירוש׳ שם מובא, שר׳ לעזר חלק על ר׳ בא. כנראה גם ר׳ לעזר גרס משנת שקלים כגי׳ ר׳ בא הנ״ל. ברם לפיו מתני׳ בגוים, אבל בכותים לא, משמע שמן הכותים אין מקבלים אף נדרים ונדבות. והביא ר׳ לעזר הוכחה לדבריו מברייתא: „**אדם** לרבות

את הגוים [6]. **מכם** להוציא את המשומדים״ [7]. לשיטת ר׳ לעזר הכותים נחשבים כמשומדים, שהיו גרי אמת, אלא שפרשו מן הציבור ועבדו ע״ז.

י״ז) ברייתא זו שהביאה ר׳ לעזר אולי מקורה בגי׳ תו״כ שלפניו, בקשר לכתוב **אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳** (ויקרא א׳ ב׳), שהרי ר׳ אלעזר שנה תו״כ, כמבואר ביבמות ע״ב ע״ב. כיוון שהברייתא דנה רק בנדרים ונדבות, יש לדון ממנה לשיטת ר׳ לעזר, שהגוים מביאים נדרים ונדבות, אבל לא הכותים ושאר משומדים. מכאן שמשנתנו, שלפי גירסתו של ר׳ לעזר היא מתרת לקבל נדרים ונדבות מידם, מדברת בגוים בלבד; אבל מן הכותים, שהם משומדים, אין מקבלים נדרים ונדבות.

י״ח) ר׳ לעזר חולק על ר׳ בא, שלשיטת ר׳ לעזר — כותים משומדים הם, ולפי ר׳ בא — הם כגוים, כדברי רבינו הקדוש. בשיטתו שהכותים משומדים, כנראה סמך ר׳ לעזר על דברי ר״ש, שהעיר על דבריו של רשב״ג, האומר: כותי כישראל וכל מצווה שנוהגין בה הכותים מדקדקין בה יתיר מישראל [8]: „הדא דתימר בראשונה שהיו משוקעין בכופרניהן אבל עכשיו שאין להן לא מצווה ולא שיירי מצווה חשודין הן ומקולקלין הן״. ר׳ לעזר סובר, שמא שאמר ר״ש **בראשונה** מכוון לדורות שלפני ישוע כה״ג וחבריו; **ועכשיו** — מכוון לכל הזמנים שאחריהם. ישוע כה״ג וחבריו דחו את הכותים שנחשבו כמשומדים, אף־על־פי שנתגיירו; וכן אין לקבל מהם שקלים ולא חובות אחרים, **ואף לא נדרים ונדבות**. לפי שיטת ר׳ לעזר הנאמר (לפי גירסתו) „אבל נדרים ונדבות מקבלים מידם, זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלים מהם וכו׳״ —על הגוים בלבד נאמר. רק סיפא דסיפא שנאמר בה „וכן מפורש ע״י עזרא וכו׳״ על הכותים נאמרה, שמהם אין לקבל **אפילו נדבות**.

י״ט) מקורה של שיטת ר׳ לעזר ביחס למשומד ודאי בתו״כ חובה, פרשה ז׳ ה״ז [9], דגרסינן שם (לפי כ״י רומי ב׳): „**מעם הארץ** פרט למשומד״. כנראה אין המשומד מביא אף קיני זבין וקיני זבות וכו׳, שבכולן יש חטאת העוף. וכן אינו מביא שאר חובות כמו קרבן פסח, כמובא במכילתא פסחא פט״ו, עמ׳ 53 ועי׳ בהערות שם.

כ׳) ר׳ לעזר הוכרח לפרש משנתנו בגוים ולא בכותים, מפני גירסתו הבבלית „אבל נדרים ונדבות מקבלים מידם״. הושפעו מגירסה זו מעתיקי המשנה בבבל אף במקום שהעתיקו טופסי משנת שקלים מכי״י הבאים מא״י, ואולי הוסיפו הם או מגיהים זכר „נדרים ונדבות״ על הגליונות. מן הגליונות הוכנסו המלים הללו לתוך נוסח המשנה. זהו שנדדו, ומקומן שונה בכי״י, כרגיל בגליונות שהוכנסו לתוך הספרים, כמו שהעירותי כבר בס׳ השנה לאקדמיה האמריקנית שנת 1931—1932, עמ׳ 26.

---

6) כן הגי׳ בכ״י הירוש׳ שהו״ל מוהרר״א סופר, עמ׳ 11, ובהבאה שם בפי׳ ר׳ משולם, וכן כנראה גרס תלמיד הרשב״ש, אלא שהגיה בהתאם לנוסחי תו״כ שלפניו, „אדם לרבות את הגרים״. בכל נוסחי הירוש׳ האחרים, ובכל נוסחי תו״כ הגי׳: „אדם לרבות את הגרים״, אלא שבפי׳ תו״כ מרבינו שמואל, כ״י, הביאו הרמא״ש בהוצאתו, נאמר „ראיתי כתוב אדם לרבות את הגוים״, ואולי הכוונה לגי׳ הירוש׳ שקלים הנ״ל.

7) בקשר לגי׳ זו ומקורה עי׳ להלן בס׳ י״ט.

8) ירוש׳ פסחים פ״א ה״א, כ״ז ע״ב, והשווה חולין ה׳ ע״ב.

9) ראה״ו כ״א ע״ד, צילום כ״י רומי ב׳ עמ׳ צ״ד.

כ"א) כאשר שנו את דברי ר' לעזר בא"י, תמהו בני הישיבות שם עליו, שלפי גירסתם הם אין מקום לסברת ר' לעזר. כבר נתבאר שבישיבות א"י גרסו במ' שקלים, כמובא בכ"י ליידן ובהבאה אצל ר' משולם, וכנרמז אצל תלמיד הרשב"ש: „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלין מידן. קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות מקבלין מידן, זה הכלל כל שהוא נידר ונידב אין מקבלין מידן וכן מפורש ע"י עזרא וכו'". לפי גירסה זו אין זכר במשנה זו לנדרים ונדבות.

כ"ב) לפי גירסתם זו הקשו על ר' לעזר האומר „מתני' בגוים", שהרי הלכה רווחת היא בכל הש"ס, שאין הגוים מביאים חטאות, כמבואר בתו"כ ריש חובה הנ"ל, כל שכן שאין מביאים קיני זבים וקיני זבות שאין זיבה נוהגת בהם, כמבואר בתו"כ ריש זבים[10], ואין בהם דין יולדת, כמבואר שם ריש תזריע[11], ואיך אמר ר' לעזר, שמשנתנו דנה בגוים ולא בכותים?

כ"ג) אבל לא הקשו כן על ר' בא שביאר את המשנה כמ"ד כותי כגוי, אף שלכאורה יש לתמוה גם עליו; איך יש לקבל מן הכותים ומן הגוים קיני זבים וכו'? משום שהיה ודאי להם, שגירסת ר' בא בבבל היתה שונה מגירסתם. לפי גירסתו שלו יש לומר שמשנתנו כמ"ד כותי כגוי, וגירסתם שלהם כמ"ד כותי כישראל. אבל ר' לעזר שבא לא"י הניחו שגרס משנת בני א"י. לפיכך הקשו עליו: איך יש לומר שמקבלים קיני זבים ושאר חובות מן הגוים, והרי אינם בכלל קינים וכו'?

כ"ד) לפי האמור מן ההכרח לנסח בהמשך הירוש' שם: „מתני' פליגא על ר' לעזר (אין) מקבלין מידן קיני זבין וכו'". שואל הירוש' על ר' לעזר: „וכי יש קיני זבין וקיני זבות בגוים"? תירצו: „אלא רישא בגוים וסיפא בכותים", ולא ביאר ר' לעזר אלא רישא דמתני' בגוים. להלן עמ' 49 [7] יתבאר שכן תירצו את המשנה בשאר ישיבות א"י לפי גירסתם שלהם, גם בלי הקושי על ר' לעזר. ביארו בני הישיבה את המשנה שנאמר בה „ששקלו אין מקבלין מידן", רק על הגוים, ולצדדים קתני. נזכרו הכותים בבבא זו שלא בדיוק, אלא לרמוז, שעליהם דנה המשנה בסיפא. מקבלים שקלים מן הכותים, לפי שהללו חובות הן, והכותים נחשבים כישראל אלא שנשתמדו. לפי תירוץ זה ממשיך התנא שמקבלים מידם, כלומר מן הכותים „קיני זבים וכו' חטאות ואשמות", שהם כולם חובות. והמשנה מסיקה: „זה הכלל כל שנידר ונידב אין מקבלין מידן וכן מפורש ע"י עזרא וכו'", כלומר שאין מקבלין מן המשומדים (והכותים בכללם) שום דבר שנידר ונידב. גי' זו שווה לגי' בני א"י שהבאנו לעיל. המתרצים סוברים, שאין מקבלים מן הכותים, שרק בהם דנה סיפא דמתני' לפי ביאור זה, דבר שנידר ונידב, שהרי הוכיח ר' לעזר שאין לקבל נדרים ונדבות מן המשומדים, מן הברייתא שהביא הוא. ברם חובות, סברו בני הישיבה שמקבלים מיד הכותים, אף שלפיהם משומדים הם, ולא נפטרו מהם אלא הגוים. לפי תירוץ זה מסיקה המשנה: „וכן מפורש ע"י עזרא וכו'". סברו בני א"י שבנין בית המקדש מצווה על כלל ישראל, ברם חלק כל אחד ואחד בו הוא נדבה, ומטעם זה לא רצו ישוע כה"ג וחבריו להניח לכותים להשתתף בו, משום שהיו משומדים, ולפי הברייתא שהביאה ר' לעזר אין מקבלים נדבות מן המשומדים.

10) ראה"ו ע"ד ע"ד, צילום כ"י רומי ב', עמ' שי"א.

11) ראה"ו נ"ז ע"ד, צילום כ"י רומי ב', עמ' רמ"א.

כ"ה) מן ההכרח לומר, שבישיבה זו לא שנו תו"כ שלפנינו, שבה מפורש שאין חטאת באה מן המשומד, כנ"ל. גישתם היא גישת ר' יוחנן בימי עלומיו, שלא שנה אז תו"כ שלפנינו (יבמות ע"ב ע"ב) וסמך כנראה רק על מכילתא דר' ישמעאל על ויקרא.

כ"ו) ברם גי' ר' אלעזר עצמו במשנה זו בודאי היתה קרובה לגי' רב, וזה לשונה: „הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלים מהם. קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות אין מקבלין מהם, אבל נדרים ונדבות מקבלין מהם. זה הכלל כל שנידר ונידב אין מקבלין מידם וכן הוא מפורש ע"י עזרא וכו'".

לפי האמור שנה ר"א בתו"כ כמו בגירסה שלפנינו, שאין חטאת באה מן המשומד, כמו ששנה שאין עולת נדבה באה מן המשומד.

ד. גירסות ר' יוחנן ורשב"ל במשנה הנ"ל

כ"ז) הירוש' בשקלים שם ממשיך[12]: „כן היא מתני' רישא בגוים וסיפא בכותים". בירוש' ד"ו הגי': „והא כיני רישא בגוים וסיפא בכותים". ר' משולם גרס בהבאה מירוש' (הוצ' מוהר"ר אברהם סופר עמ' 12): „כאן הוא רישא בגוים וסיפא בכותים"; והעיר: „ואיני יודע מה כתוב כאן יותר". בפי' תלמיד הרשב"ש לא הובאה פיסקא זו כלל, ולא העיר עליה. בכ"י הירוש' עצמו, שהו"ל מוהרר"א סופר, גרסינן רק „אלא רישא בגוים" בסוף התירוץ על הקושי שהקשו על ר' לעזר ותו לא. ואולי נשמט השאר ע"י הדומות, או שראה המעתיק להשמיט את השאר מפני שהוקשה לו כמו לרבינו משולם. אבל בכ"י הגניזה, שהו"ל מו"ר הגר"ל גינצבורג בשרידי הירוש' עמ' 122 הגי': „......... גוים וסופה .... וכני ראשה בגו ...." משמע שהיה כתוב שם בסיום הסוגיא הדנה בדברי ר' לעזר, כמו ברוב נוסחאות שבירוש' שלפנינו „אלא [רישא ב]גוים וסופה [בכותים]". והירוש' ממשיך לפי קטע הגניזה בקירוב כמו ברוב הנוסחאות „וכני היא ראשה בגו[ים וסופה בכותים]".

כ"ח) נראה שהגי' העתיקה בירוש' כאן היתה „כיני מתני' רישא בגוים וסיפא בכותים". ברם אין לדברים האלה קשר אל המו"מ דלעיל של ר' בא ור' לעזר. כאן פותחת סוגיא חדשה בירוש', וכנראה מקורה בישיבה שניה, שלא שקלו וטרו בה אליבא דר' בא ור' לעזר כלל, אלא הביאו דברי ר' יוחנן ורשב"ל, כמו שיבואר מיד להלן.

כ"ט) כמו שתירצו בסוגיא דלעיל, כך ביאר הירוש' את המשנה אליבא דר"י ורשב"ל בסוגיא זו „רישא בגוים וסיפא בכותים". כאמור לפי גישה זו, יש לבאר רישא דמתני' לצדדים. בתחלתה נזכרו הנכרי והכותי, שבשניהם דנה משנתנו. אלא שנשנתה משנתנו בקיצור ולא בדיוק, דרישא שלה, האוסרת לקבל שקלים, אמורה רק על הנכרים ולא על הכותים, וסיפא המתרת לקבל קיני זבים וכו' חטאות ואשמות דנה רק בכותים ולא בנכרים. והמשנה, לפי גירסת בני א"י המובאה לעיל, מסיקה: זה הכלל כל שנידר ונידב אין מקבלין מידן". בבא זו דנה רק בכותים, אבל מן הגוים מקבלים נדבות. ובסיפא דסיפא מסיקה המשנה בהוכחה מס' עזרא שנאמרה רק בכותים, שלא הניחום להתעסק בבנין הבית, שלא רצו לקבל מהם נדבות; ודנה שלבנין הבית גם מן הגוים אין מקבלים.

Univ.-Bibliothek Regensburg

12) לפי גירסת הירוש' שבבבלי, ד"ו וכ"י מינכן.

ל) ר׳ יוחנן ורשב״ל מבארים, שאע״פ שבנין בית המקדש חובה לגבי ציבור, נדבה היא לגבי כל יחיד ויחיד, כנ״ל. לא נתנו ישוע כה״ג וחבריו לכותים להשתתף בה, שאין כאן חובה אלא דבר שהוא נידר ונידב, וכדלעיל.

ל״א) הירוש׳ מקבל כנ״ל שיטות ר״מ, ר׳ יהודה ור׳ נחמיה, שיובאו להלן, ששקלים בזמן הבית הם אותם שנצטווה עליהם משה במדבר, והם חובה על ישראל. כן מבואר בירוש׳ שקלים פ״א ה״ד, מ״ו ע״ב (הוצ׳ מוהר״ר אברהם סופר עמ׳ 11) ובפסיקתא דרב כהנא (הוצ׳ ר׳ דוב מנדלבוים עמ׳ 32, ועי׳ להלן), שלפי כולם דנים דין שקלים מן הנאמר בפ׳ כי תשא הנ״ל. הירוש׳ מניח עוד, שלתנא דמש׳ שקלים הנ״ל כותים גרי אמת הם, ואיך נאמר שלא יקבלו את השקלים מהם, שיקיימו מ״ע המוטלת עליהם. מן ההכרח שדנה רישא דמתני׳ שלפיה אין מקבלים, רק בגוים, וסיפא שלפיה (לפי גירסת הירוש׳) מקבלים קיני זבין וכו׳ חטאות ואשמות — דנה רק בכותים.

ל״ב) כאמור אע״פ שבנין בית הבחירה חובה על ישראל כנ״ל, תרומת כל יחיד ויחיד היא נדר ונדבה, כמבואר בשמות כ״ה ב׳: **מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי**; וכן שם ל״ה ה׳: **כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה׳**; וכן שם פסוק כ״א: **ויבאו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה׳ למלאכת אהל מועד**. אבל שם ל״ח כ״ה נאמר, שהשתמשו לאוהל מועד גם בכסף פקודי העדה, כלומר **מחצית השקל בשקל הקדש לכל העובר על הפקודים** וגו׳, כמפורש בריש כי תשא (ל׳ ט״ז): **ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל ונתת אותו על עבודת אהל מועד והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה׳ לכפר על נפשותיכם**.

ל״ג) לפי שיטה זו היו מניחים לכותים לשקול שקליהם שהם חובה, והיו משתמשים בשקלים הללו בין לבדק הבית בין לקרבנות ציבור. אבל לא הניחום להשתתף בבנין המקדש עצמו, שהוא רשות לגבי היחיד ולא חובה, ולא קיבלו מהם נדבות לבדק הבית.

ל״ד) לפי האמור גירסת ר׳ יוחנן ורשב״ל במשנתנו היא גירסת ישיבות א״י הנ״ל, והם ביארו רישא בגוים וסיפא בכותים, אלא שנחלקו באיזה אופן יש לקבל — לפי משנתנו — מידם, כלומר מן הנכרים, נדבה לבדק הבית.

ל״ה) לפי ר׳ יוחנן בירוש׳ הנ״ל: אין מקבלים מן הגוים לבדק הבית דבר שאינו מסויים בין בתחילה בין בסוף. ברם דבר מסויים אין מקבלים אותו בתחילה; אבל בסוף, כלומר בדיעבד, אם כבר הקדיש אותו מקבלים. ורשב״ל סובר, שבין בתחילה בין בסוף, בין דבר מסויים בין דבר שאינו מסויים אין מקבלים מן הנכרים לבדק הבית, וכהגהת הגר״ש ליברמן בירוש׳ הנ״ל, בתוספתא כפשוטה שקלים עמ׳ 663 ואילך.

ה. שיטת ר׳ יוחנן בענין מכשירי קרבן

ל״ו) לפי ר׳ יוחנן כותי דינו כישראל לכל דבר, שהרי ר׳ יוחנן אכל משחיטת כותי, כמובא בחולין ה׳ ע״ב; אלא שתיקנו השבים מן הגולה בימי חגי שלא לקבל מידם לבדק הבית ולבנינו. וכן היא שיטת הרבה תנאים, כמו ששנינו בתוספתא פסחים פ״ב ה״ג (הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 145 ובציונים שם): „מצה של כותיים מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח״. ואף ר׳ ליעזר אינו אוסר שם אלא למצת מצווה מפני שאינם בקיאים בדקדוקי מצוות (ועי׳ בתוספתא כפשוטה שם, עמ׳ 486). וכן משמע בתוספתא שם, שחמץ של כותיים אחר הפסח אסור, כל זמן שיש לחוש שמא אפו את החמץ ביום

אחרון של פסח, והוא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח [13]. וכן שנינו בנידה ריש פ״ד: „בנות כותים נידות מעריסתן״.

וכן היתה גישת רב אסי, כמובא בחולין שם, וכן היתה גם גישת ר׳ אבהו, אלא כאשר חזר אליו ר׳ יצחק, מסר לו שהגיד לו ההוא סבא שבין הכותים אין שומרי מצוות כלל, ולא זזו משם עד שעשאום כגוים גמורים (חולין ו׳ ע״א), ועי׳ להלן עמ׳ 60 [18].

ואף לפי ר״ג [14] ובית דינו קודם הגזירה על הכותים שיהיו כגוים, עדיין נחשבו כישראל, אלא שלבסוף קיבל ר״ג שיטת רבי אביו וגזר שיהיו נחשבים כגוים.

ל״ז) נראה שמקור סברת ר׳ יוחנן המתיר לקבל נדבת גוי לבדק הבית לבסוף, בדבר מסויים — היא בתוספתא שקלים פ״א ה״ז (הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 202). וזוהי הנוסחה שם: „לוקחין מן הגוים קרבנות ציבור בכסף ומקבלים מהן עולות וכו׳ עצים ולבונה ומלח דברי ר״ע [15]. תנא דתוספתא השמיט יין, הנזכר במקבילה בתו״כ אמור פרשה ז׳ ה״א [16], ובברייתא המובאה במנחות ע״ג ע״ב (אלא ששם מיוחס לריה״ג מה שאמר ר״ע לפי תו״כ, ולר״ע מה שאמר ריה״ג לפי תו״כ). לאידך גיסא לא נזכר בתו״כ הנ״ל „מלח״.

ל״ח) כיוון שר׳ יוחנן לא שנה תו״כ בימי עלומיו, כנ״ל, סמך על התוספתא, שלפיה מקבלים מן הגוי מלח, אף שמשתמשים במלח גם לקרבנות ציבור. לכאורה סובר ר׳ יוחנן, שהמלח אינו אלא מכשיר קרבן. ואין מכשירי קרבן כקרבן, לפיכך אין לומר, שהמלח של גוים שמשתמשים בו בשביל קרבנות ציבור, הוא עצמו קרבן ציבור. כמו שמותר לישראל יחיד להתנדב מלח בשביל קרבנות ציבור אף שאין קרבנות ציבור באים משל יחיד, כן הדין בגוי, לשיטת ר״ע.

ל״ט) שיטת ר׳ יוחנן כשיטת חכמים החולקים על רבי, שלפיהם אם אמר הרי עלי עצים, הכהנים ניאותים מהם ואין מועלים בהם ונופלים לדיר העצים, כמבואר בתוספתא שקלים פ״ג מ״ד [17]. לפי האמור מותר להשתמש בקרבן עצים גם למזבח, בין לקרבן יחיד בין לקרבן ציבור, בין בקרבן עצים של ישראל יחיד בין בקרבן עצים של גוי.

מ׳) אע״פ שר״ע וכן ר׳ יהושע מודים, שמכשירי קרבן שאי אפשר לעשותם מע״ש **דוחים את השבת**, כמבואר בפסחים פ״ו מ״ב — אין לומר שלגבי שאר מצוות יש הבדל בין מכשירים אלו לשאר מכשירים. רק לגבי שבת ובקרבן ציבור התירה תורה מכשירים הללו, מפני שבאופן אחר אי אפשר לקיים חובת הציבור. אבל לגבי דינים אחרים אין שום מכשיר קרבן נחשב כקרבן. כן הדין בין להחמיר בין להקל. ולפיכך אע״פ שקרבנות ציבור אינם באים משל יחיד ומשל גוי, קרבנות עצים ומלח מקבלים מהם, שהם מכשירי קרבן ציבור ואינם כקרבן ציבור.

---

13) תוספתא פסח׳ ריש פרק ב׳, הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 144, ועי׳ בתוספתא כפשוטה שם, וח״א עמ׳ 260, ושם עמ׳ 349.

14) ונראה שר״ג זה הוא בנו של ר׳ יהודה הנשיא, ועי׳ רש״י חולין ה׳ ע״ב ד״ה ר״ג, ובתוס׳ שם ד״ה ר״ג וב״ד.

15) כגירסת כ״י ארפורט ולונדון; ולא כגירסת כ״י וינא וד״ר שהוגהו על פי הבבלי מנחות ע״ג ע״ב.

15) ראה״ו צ״ח ע״א, צילום כ״י רומי ב׳, עמ׳ תל״ד.

17) הגר״ש ליברמן עמ׳ 213, ועי׳ בתוספתא כפשוטה שם.

לפי גישה זו של ר' יוחנן, זהו שנדבו משפחות מסוימות קרבנות עצים למערכה, כמבואר בתענית פ"ד מ"ה. אע"פ שהיו העצים קרבנות יחידים, השתמשו בהם גם בשביל קרבנות ציבור, מפני שעצים הם מכשירי קרבן, ואין שייך בהם דין קרבן ציבור, ובאים משל יחיד. כן ביאר ר' יוסי בשם ר' אילא את ההבדל בין קרבנות ציבור לקרבנות עצים בירוש' פ"ד ה"ו, ס"ח ע"ב: „מה פליגין [18] בגופו של קרבן אבל במכשירי קרבן [19] כל עמא מודיי שהוא משתנה מקרבן יחיד לקרבן ציבור". ועי' להלן. שיטת ר' יוסי בשם ר' אילא היא אליבא דר' יוחנן. משמע דלר' יוחנן איסור מכשירי קרבן, שאפשר לעשותם מע"ש, הוא מן התורה, ורק מכשירים שיש בהם הכרח לקרבן ציבור התירה תורה, אבל מה שאינו הכרח לקרבן נשאר באיסורו, אע"פ שיש בו מצווה של מובחר מן המובחר, לפי שמכשירים אינם נחשבים כקרבן ציבור.

מ"א) כאמור הקרבת עצים למערכה היא ממכשירי קרבן שאי אפשר לעשותם מע"ש ודוחים את השבת. אעפ"כ — לשיטת ר' יוחנן — אינה כקרבן לשאר דינים חוץ משבת. לפיכך מקבלים עצים למערכה גם לקרבן ציבור משל יחיד, ואף משל גוי. וכן הדין במלח, שגם הקרבתו היא עבודה שאי אפשר לעשותה מע"ש ודוחה את השבת. מקבלים את המלח מישראל יחיד וגם מגוי, כיוון שהקרבתו מכשירה קרבן ואינה כקרבן, יש ליחיד וכן לגוי לנדב אותו אף לקרבן ציבור.

מ"ב) כן מבאר ר' יוחנן גם מחלוקת תנא דמשנתנו (פסחים ריש פ"ו) ור' ישמעאל ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה. תנא דמשנתנו לא מנה הפשט הפסח בין הדברים הדוחים את השבת. ברם לר' ישמעאל דוחה, אף שאין הפשט אלא הכשר קרבן; ור' ישמעאל בנו של ריב"ב מתיר להפשיט (את) [עד] [20] החזה (ירוש' פסחים פ"ו, ל"ג ע"ב). העיר שם ר' יוחנן: „ר' ישמעאל ור' ישמעאל בנו של ריב"ב אמרו דבר אחד. כמה דר' ישמעאל אמ' מובחר דוחה, אין מובחר מן המובחר דוחה, כך ר' ישמעאל בנו של ריב"ב אומר מובחר דוחה, אין מובחר מן המובחר דוחה".

מ"ג) לר' יוחנן כ"ע סבירא להו דהפשט, שהוא מכשיר קרבן, אינו דוחה את השבת אלא במקום הכרח, שאי אפשר לקיים מצוות הקרבן בלעדיו. לשיטת ת"ק אין הפשט הפסח הכרח, שיכול לקרוע אותו ולהוציא את אימוריו בלי הפשט, רק בניתוח קצת. לפיכך דעתו, שאין הפשט פסח דוחה את השבת כלל. אין דין קרבן פסח דומה לדין תמידים ומוספים, שההפשט בהם הכרח, שמצווה להקריב את הנתחים בשבת, שחביבה מצווה בשעתה, כמבואר בפסחים ס"ח ע"ב ובציונים שם. והוא מובחר, שדוחה את השבת. כן שנינו במס' תמיד (פ"ו מ"ב), שהיה מפשיט ויורד, ומשמע שם שמפשיט את כולו בין בחול בין בשבת. לשיטת ר' ישמעאל הפשט פסח אע"פ שאינו אלא מכשיר, מצווה מן המובחר הוא ודוחה את השבת. אבל מכשיר שהוא מובחר מן המובחר סובר ר' ישמעאל שאינו דוחה את השבת. ור' ישמעאל בנו של ריב"ב סובר, שעד החזה מצווה מן המובחר, והשאר אינו אלא מובחר מן המובחר ואינו דוחה את השבת.

18) ר' יוסי וחכמים שם, שלר' יוסי מתנדב אדם שומר חינם גבי ספיחי עומר, ולרבנן אסור, מפני שאם יתנדב יקרב העומר משל היחיד.

19) כמו עצים שעליהם דנו שם.

20) עי' בירושלמי כפשוטו שם.

וכן היא שיטת ר' ישמעאל גבי עומר (מנחות ריש פ"י), שמכשירים שאי אפשר לעשותם מע"ש, דוחים את השבת רק במובחר ולא במובחר מן המובחר. זהו שלפיו העומר בא בשבת מסאה אחת, אבל לקצור שלוש סאים אסור בשבת, דשלוש סאים הם מובחר מן המובחר. וכן היא סברת ר' חנינא סגן הכהנים שהיה העומר נקצר בשבת ביחיד ובמגל אחד ובקופה אחת וכו'. לפיו כל הנוסף במשנה שם אינו אלא מפני מובחר שבמובחר. גם הוא סובר, שאין מובחר שבמובחר דוחה את השבת.

מ"ד) ר' יוחנן העיר גם על האמור במ' פסחים ריש פ"ו, שמיחוי קרבים דוחה את השבת, רק מפני שנאמר כל פעל ה' למענהו (משלי טז ד), „שלא יהא נראה כנוטל אימורין מתוך זבח מנוול". כיוון שמיחוי קרבים מצווה מן המובחר, התירה תורה אותו כמכשיר קרבן, אבל הדחת קרבים שהיא מובחר מן המובחר אינה דוחה את השבת, כמובא במשנה הנ"ל.

וזהו שהעיר ר' אחא בשם ר' יוחנן בירוש' וכן בפסחים הנ"ל (ל"ג ע"ב) על הניגוד בין עירובין פ"י מי"ג, שלפיה „חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה, ואם בכלי כאן וכאן אסור", ובין פסחים ריש פ"ו, שלפיה חתיכת יבלתו של הפסח דוחה את השבת רק לר"א, ונחלקו עליו שם ר' יהושע ור"ע. ר' יוחנן ביאר שבין משנת עירובין ובין משנת פסחים דנות ביבלת לחה ובצריך לדם. לפי ר' יוחנן אי אפשר לבאר מש' פסחים באינו צריך לדם, שא"כ למה גזרו ר' יהושע ור"ע שלא לחותכה כיוון שאינו חובל כלל, ופטור גם בחולין. אע"פ שחתיכת יבלת היא מכשיר שאפשר לעשותו מע"ש יש לשאול למה לא התירו לחתוך את היבלת ביד, כיוון שגם אם היה צריך לדם, אין כאן אלא איסור שבות, ובשאינו צריך לדם אין כאן איסור כלל. בעל־כורחך אתה אומר, שבחתיכת יבלת שהוא צריך לדמה עסיקינן. כיוון שאם היה חותך בכלי היה חובל ממש; גזרו גם על החותך ביד, שאין בו אלא שבות, שמא יחתוך בכלי. לר' יוחנן ביאור זה מוכרח, שהרי אמר ר"א על כל הנמנים שם במש' פסחים שהם משום שבות, ובכלי ודאי היא מלאכה דאורייתא, כיוון שצריך לדם.

מ"ה) וכן במש' עירובין יש לומר, שהנאמר שם סתמא „חותכים יבלת במקדש אבל לא בגבולים, ואם בכלי כאן וכאן אסור", הכוונה בסיפא בצריך לדם. ברם הכוונה ברישא כשחתך בשיניו, שבוודאי אינו צריך לדם. ר' יוחנן מבאר מש' עירובין כשיטת התוספתא, ששנינו שם פ"ח/י"א ה"כ (הוצ' הגר"ש ליברמן עמ' 137): „כהן שעלתה לו יבלת במתניו חבירו חותכה לו בשיניו במקדש אבל לא במדינה, אם בכלי כאן וכאן אסור". לר' יוחנן ולאמוראי הירושלמי בכללם לא נראה לבאר משנת עירובין כר"א, שאיך אפשר לומר שהיה ר"א אוסר לחתוך את היבלת בכלי. הרי לפיו מכשירי קרבן דוחים גם איסור דאורייתא בשבת, כמו ששנינו גבי מילה (שבת רפי"ט). משמע לר' יוחנן שהנאמר במש' עירובין כרבנן, והדברים נאמרו על הכהן. אם עלתה לו יבלת במקום שיכול להגיע בשיניו שלו, חותכה בשיניו אף בשבת, שאין כאן לא איסור תורה ולא שבות, דלאו חובל קרינן ביה, שבוודאי אינו צריך לדם, שאין כוונתו לֶאכול את הדם, ואם עלתה לו במתניו חותכה כהן חברו בשיניו. ור' יוחנן אינו חושש לדם הנכנס לתוך פיו מיבלת של כהן, שדם מהלכי שתים אינו אסור אלא מדרבנן, כמבואר בתוספתא כריתות פ"ב הי"ח עמ' 565, ובכהאי גוונא לא גזרו.

וכן אם חותך יבלת של בהמת קרבן בשיניו, אף־על־פי שאין לעשות כן, שמא ייכנס הדם לתוך פיו, אם אפשר לו ליזהר, מותר במקדש, לפי שחותך יבלת בשינים

אינו נקרא חובל, שבוודאי אין כוונתו לאכול את הדם. זהו ששנתה המשנה סתמא „חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה". הכוונה לחתיכת יבלת בשינים כביאורו של תנא דתוספתא הנ"ל.

מ"ו) לשיטת ר' יוחנן מותר לחתוך יבלת במקדש במקום שאינו צריך לדמה, בין ביד בין בכלי, דלא שנא יד ול"ש כלי, אם אינו צריך לדם מותר, ואם צריך לדם אסור. האמור במש' עירובין הנ"ל, „ואם בכלי כאן וכאן אסור", דיברו חכמים בהווה, שאם צריך לדם יחתוך בכלי; ואסור במכשירי קרבן כמו בחולין, שהוא חובל ממש וחייב מן התורה, וגם במקדש נחשב מכשיר שאפשר לעשותו מע"ש [21]. לאידך גיסא יבלת שבפסח, כיוון שדמו אסור מן התורה, אין לומר שיחתכה בשיניו. על כורחך נאמר, שדנה המשנה בחותכה ביד. גזרו על חתיכת יבלת ביד משום שבות שמא יבוא לחתוך בכלי, אם לא יצליח לחתוך כראוי בידו. ואע"פ שאין שבות במקדש גזרו על המכשירים, שלר' יוחנן מכשירי קרבן אינם כקרבן מן התורה [22].

מ"ז) הרי שסובר ר' יוחנן, שלשיטת ר' יהושע ור"ע מן התורה אין מכשירי קרבן כקרבן בשום אופן. לפיו מלאכה גמורה במכשירי קרבן (שאפשר לעשותם מע"ש) אסורה מן התורה, לשיטת ר' יהושע ור"ע. רבנן גזרו ג"כ שלא לדחות איסור שבות במכשירי קרבן שאפשר לעשותם מע"ש. לר"א מכשירי קרבן אע"פ שאפשר לעשותם מע"ש הם כקרבן, ודוחים בין איסור תורה בין איסור שבות. ר"א ור"י ור"ע דנו במש' פסחים על חתיכת יבלת שצריך לדמה, בחתיכה ביד, שהיא משום שבות, להודיעך כוחם של ר"י ור"ע; לפיהם מכש"כ שבמקום שצריך לדם אין חותכין יבלת במקדש בכלי, שהוא מלאכה דאורייתא. וכן יש לבאר מש' עירובין, שחותכין יבלת במקדש בשינים, שלא גזרו משום שבות, שבוודאי אינו צריך לדם; אבל ביד אסור. נזכר במשנה שם „ואם בכלי כאן וכאן אסור", לא לרמוז שחתיכה ביד מותרת במקדש, אלא להדגיש שאם צריך לדם, שאז בוודאי חותך בכלי, אסור בין במקדש בין בגבולים, שכן הוא מלאכה דאורייתא.

מ"ח) גם ר' יהושע בן לוי סובר, שמן התורה מכשירי קרבן אינם כקרבן, ואסורים בשבת מן התורה אם אינם הכרחיים לקרבן. לפיו אסרה התורה חתיכת יבלת מן הבהמה בכלי במקדש אע"פ שהיא מכשיר לקרבן, משום שהיא מלאכה גמורה. וכן אסור לחתוך את היבלת ביד, משום שבות, שלא התירו חכמים שבות במקדש בכגון דא. לפי ריב"ל מותר לחתוך יבלת לחה של כהן בשינים ולא גזרו רבנן משום שבות, משום קלקול פייסות כיוון שכבר הפיסו, אבל בכלי אסור, שהיא מלאכה דאורייתא. יבלת של קרבן פסח אין לחותכה בשום אופן, בין ביד בין בכלי. ביד אסורה משום שבות, ובכלי אסורה מן התורה. לא התירו חכמים שבות בכגון דא, שהיא מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש. ריב"ל אינו מקבל שיטת ר' יוחנן, שלפיו אין החובל חייב אלא בצריך לדמו, שגם אם אינו צריך לדמו חייב. הוכרח לבאר שההבדל בין מש' עירובין ומש' פסחים הוא, שבמש' עירובין דנים רק בכהן ומפני קלקול פייסות לא גזרו בו והתירו לחתוך בשינים, אבל בפסח אין לחתוך את היבלת אפילו בשינים, ואף אם אינו צריך לדם.

21) קשה לדחוק כפירושם של המבארים שהנאמר „והוא שיהא צריך לדם" חל רק על משנת פסחים, שאין הסגנון משמע כך כלל. אלא שבין משנת פסחים בין משנת עירובין דנות לר' יוחנן בצריך לדם; אלא שהחותך בשיניו בוודאי אינו צריך לדם.

22) ועי' בתוספתא כפשוטה עירובין שם.

ו. שיטת רשב"ל במכשירי קרבן

מ"ט) בניגוד לשיטות ריב"ל ור' יוחנן, סובר רשב"ל כנראה, שאף ר' יהושע ור"ע מודים, שמן התורה כל מכשירי קרבן הם כקרבן; אלא שלשיטתם גזרו חכמים על מכשירי קרבן, שאפשר לעשותם מע"ש, שלא לעשותם בשבת.

נ') לפי גישה זו, אין ליחיד מישראל וכ"ש לא לגוי להביא מלח למקדש שמא ישתמשו בו בשביל קרבן ציבור, ויהיה ליחיד מישראל חלק בהם יותר על חבריו, ובגוי חיישינן שמא יהיה לו חלק בהם כלל. זהו שלא נזכר מלח בתו"כ נדבה גבי נדבת יחיד של עצים, לבונה ויין (תו"כ נדבה פרשה ח' ה"ד ואילך, ט' ע"ג); וכן לא נזכר מלח גבי קרבנות הגוי בתו"כ אמור (פרשה ז' ה"א, צ"ח ע"ג).

נ"א) כאמור לעיל לא שם רשב"ל לב אל התוספתא הנ"ל, שלפיה מביא הגוי מלח לשיטת ר"ע. ברם מודה רשב"ל שמקבלים עצים בין מיחיד שבישראל, בין מן הגוי. נימוקו, כנראה, שהמתנדב עצים, ונותן דמיהם לשופר, כוונתו בעיקר לבדק הבית, ולצורך הכהנים שיבשלו בהם חלקם מן הקרבנות ולצורך המדורה, שנופלים לדיר העצים ולבדק הבית כשיטת חכמים בתוספתא שקלים פ"ג ה"ד (הוצ' הגר"ש ליברמן עמ' 214), או לקרבן יחיד כשיטת רבי שם. כיוון שנתנדבו העצים לקודש, יש גם לשיטת ר' יהושע ור"ע לקבל את העצים מן הקודש אף בשביל קרבן ציבור, שעכשיו אינם באים משל יחיד ולא משל גוי. ולשיטת רבי אם התנדב אותם מפורש לקרבן יחיד אין משתמשים בהם לקרבן ציבור, ומשמע שלרבי — גוי אינו מתנדב אותם אלא לקרבן יחיד.

נ"ב) לפי גישה זו משמע שלרשב"ל מקריבים עצים על המזבח בשבת משום שהם מכשירי קרבן, ואף אם היה אפשר לעשותם מע"ש מותר מן התורה. ברם כיוון שאי אפשר לעשותם מע"ש בוודאי דוחים את השבת גם מדרבנן.

נ"ג) כיוון שלרשב"ל מן התורה מכשירי קרבן הם כקרבן, מותר מן התורה לחתוך יבלת במקדש ובפסח, בין בכהן בין בקרבן, בין לחה בין יבשה. ברם גזרו חכמים שלא לחותכה בשבת בין לחה בין יבשה שאינה נפרכת לא ביד ולא בכלי ולא בשיניים, משום שהוא דבר שאפשר לעשותו מע"ש. התירו במקדש להסיר ביד (אבל לא בכלי) יבלת נפרכת אע"פ שהוא דבר שאפשר לעשותו מע"ש, מפני שבוודאי לא ידונו ממנה להתיר הסרת יבלת לחה בחולין. זהו ששנינו במש' עירובין „חותכים יבלת במקדש אבל לא במדינה, ובכלי כאן וכאן אסור". אבל באינה נפרכת, וכ"ש בלחה, גזרו שלא לחתוך בין ביד בין בכלי, לשיטת רשב"ל אליבא דר' יהושע ור"ע במש' פסחים הנ"ל. נימוקו של רשב"ל: כיוון שהחותך לחה בחולין חייב מן התורה, אף אם אינו צריך לדם, כבר קפרא בירוש' הנ"ל, גזרו במקדש גם על היבשה שאינה נפרכת, וגם בנפרכת גזרו שלא לחותכה בכלי. לפי האמור זהו שכינה ר"א במש' פסחים הנ"ל חתיכת יבלת — „שבות", משום דביבשה עסיקינן. ברם חתיכת יבלת לחה בחולין אב־מלאכה היא ולא היה לו לר"א לכנותה „שבות". חתיכת יבלת יבשה בשבת אסורה בחולין משום שבות לרשב"ל, ולר"י ור"ע אף במוקדשים ובכהן, דחיישינן שמא יבוא לחתוך את הלחה. וכן אסור משום שבות להסיר במקדש בכלי יבלת יבשה הנפרכת, דחיישינן שמא יבוא להסיר יבשה שאינה נפרכת. בחולין אף להסיר ביד את הנפרכת אסור, גזירה שמא יבוא לחתוך את שאינה נפרכת, וגם את הלחה. ברם במקדש מותר להסיר ביד יבלת הנפרכת, וזהו ששנינו במש' עירובין שחותכין יבלת במקדש (כלומר ביד), אבל לא במדינה.

ז. שיטת ר׳ יוחנן לענין יין

נ״ד) מדברי תנא דתוספתא, הוציא ר׳ יוחנן עוד דין אחר, „שאין מקבלים מן הגוי יין״ לשיטת ר״ע. ר׳ יוחנן סובר דכולי עלמא מודים לר״ע שמותר היין הוא לכלי שרת, כמבואר בשקלים פ״ד מ״ד. עוד סובר ר׳ יוחנן, שמותר היין שאמר ר״ע הוא בירוצי היין, כמבואר בירושי׳ שקלים שם מ״ח ע״ב (מהד׳ מוהר״ר אברהם סופר עמ׳ 542) ובניגוד למסורת הבבלי (מנחות צ׳ ע״א), שלפיו מבאר ר׳ יוחנן משנת שקלים באופן אחר לגמרי. ועוד לפי ר׳ יוחנן, הבירוצים הנזכרים בב״ב פ״ה מ״ח, הם ללוקח, כהגהתו המובאה בירושי׳ תרומות פי״א ה״ח, מ״ח ע״א [23].

נ״ה) לפי שיטות ר׳ יוחנן הללו אי אפשר לומר אליבא דר״ע שיקבלו נדבת יין מן הגוי. הנוהג שבמקדש היה שהמביא נסכים בא אל המקדש, קיבל חותם הראוי לו בשביל היין, ומסר את החותם לממונה על היין, כמבואר בשקלים פ״ה מ״ז. הממונה שפך את היין הצריך למתנדב לתוך כליו. כיון שנכנס היין לכליו של לוקח הרי הוא שלו, וגם הבירוצים שלו מן התורה, שלר׳ יוחנן בירוצים הם ללוקח. כיוון שהבירוצים הם של הגוי הלוקח מן הממונה, ומהם עושים כלי שרת כנ״ל, נמצא שהגוי מתנדב למקדש דבר שאינו מסויים, ואפשר שנדבתו תהיה לכלי שרת לבדק הבית. סובר ר׳ יוחנן שמטעם זה הזכיר תנא דתוספתא יין, מפני שאין מקבלים מן הגוי לבדק הבית דבר שאינו מסויים.

נ״ו) אע״פ שבבבלי ב״ב פ״ז ע״ב אמר ר׳ אבהו בשם ר׳ יוחנן שבחולין הבירוצים הם **למוכר**, ולפיו יש לקיים גם לפי ר׳ יוחנן את הגירסה במשי׳ ב״ב, מודה ר׳ אבהו שסובר ר׳ יוחנן שמן התורה הבירוצים הם ללוקח. רק בחולין התקינו שיהו למוכר מפני שהלוקח מתייאש מהם. אבל לגבי קודש אי אפשר לומר שנתייאש הלוקח מן הבירוצים, שיודע הנודב שישתמשו בהם לכלי שרת. קנה אותם, ונשארים קודש.

נ״ז) ברם יש להקשות לפי גישה זו של ר׳ יוחנן: איך מביא הגוי עולה, שהרי צריך להביא עמה נסכים? בעל-כורחך אתה אומר שסובר ר׳ יוחנן כתנא דספרי שלח (פיס׳ ק״ז עמ׳ 111), שלפיו אין הגוי מביא נסכים גם כשמביא קרבן, אלא באים משל ציבור.

נ״ח) וזהו נוסח הספרי שם: „אחר שלמדנו שהגוי מביא עולה זכיתי לדון כבתחילה, ישראל מביא עולה והגוי מביא עולה; אי מה ישראל מביא נסכים אף הגוי מביא נסכים — ת״ל **כל האזרח יעשה ככה את אלה** (במדבר ט״ו י״ג), ישראל מביא נסכים ואין הגוי מביא נסכים״. בכ״י מדרש חכמים נוסף: „יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת״ל **ככה**״. ואח״כ מובא בכל הנוסחאות: „מיכן אמרו גוי ששילח עולתו ממדינת הים ולא שילח עמה נסכים יקרבו נסכים משל ציבור״. סיפא דספרי מקורו בדברי ר״ש בשקלים פ״ז מ״ו, ששנינו שם בשם ר״ש: „גוי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמה נסכים קריבין משלו, ואם לאו קריבין משל ציבור״.

נ״ט) נראה דסיפא דברייתא דספרי הדנה בגוי השולח עולה נוספה מגליון, כדי להשוותה למשי׳ שקלים הנ״ל, ואין לה קשר עם המובא לעיל. בעל מדרש חכמים הוסיף

23) ועי׳ בקשר לגירסתו וביאורו של ר׳ יוחנן במבוא לנוסח המשנה לרי״נ אפשטיין ז״ל עמ׳ 167, ועי׳ עוד בתוספתא כפשוטה להגר״ש ליברמן, יום טוב עמ׳ 973.

מה שהוסיף כדי לקשר סיפא דברייתא עם הרישא. אבל לפי תנא דספרי עצמו אין הגוי מביא נכסים בשום אופן. שנינו במנחות ע״ג ע״ב רק „אזרח, אזרח מביא נסכים ואין הגוי מביא נסכים. יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת״ל **ככה**״. כנראה ברייתא זו מקורה בספרי במדבר הנ״ל. במסורת הבבלי לא נוספה סיפא דברייתא דספרי שלפנינו, „מיכן אמרו וכו׳״.

ח. שיטת רשב״ל לנדבות יין של גוי

ס׳) כאמור חולק רשב״ל על ר׳ יוחנן, שלרשב״ל אין מקבלים נדבה לבדק הבית מן הגוי, לא דבר מסויים ולא דבר שאינו מסויים, לא בתחילה ולא לבסוף. שיטת רשב״ל מקורה בתו״כ, שהוא שנה אותה בימי עלומיו כנ״ל. לכאורה גורס רשב״ל במשי׳ ב״ב הנ״ל, שהבירוצים הם **למוכר**; וסובר שכן הדין בקודש, שהבירוצים נשארים ברשות הגזבר. ממנו קונה ההקדש, משתמשים בבירוצים לכלי שרת אליבא דר״ע, שאינם ברשות הגוי שהרי הם להקדש, וזה הטעם שנזכר לשיטת ר״ע, יין בין קרבנות הגוי בתו״כ אמור פרשה ז׳ ה״א, צ״ח ע״א. לא נזכר בתו״כ מלח, שהמלח אע״פ שהוא דבר מסויים אין מקבלים אותו מן הגוי כנ״ל. העצים והלבונה הנזכרים שם שמתנדב אותם הגוי, הם קרבן יחיד. רשב״ל מבאר דברי ר״ע בתו״כ אליבא דרבי, שלפיו מתנדב אדם עצים למערכה, כמבואר בתוספתא שקלים הנ״ל, והם נקרבים כמנחה עצמה, וכן הדין בלבונה. אבל בנדבת גוי לבדק הבית לא דן ר״ע כלל, שאין מקבלים אותה מן הגוי בשום אופן.

ס״א) רשב״ל דן מן הנאמר בתו״כ נדבה (פרשה ח׳ ה״ג ואילך, ט׳ ע״ג) בקשר למנחה, שמתנדב יחיד מישראל עצים ולבונה ויין, כקרבן יחיד למזבח. לרשב״ל מכשירי קרבן הם כקרבן, כנ״ל; ואם היה הגוי מתנדב עצים וכו׳ לקרבן ציבור לא היו מקבלים אותם, שהם מכשיר קרבן ציבור, ודינו כקרבן ציבור. ברם העצים אע״פ שמשתמשים בהם לצורך קרבן ציבור, הם עומדים בחזקת קרבן יחיד, וכשיטת רבי הנ״ל.

ט. מקור מחלוקת ר׳ יוחנן ורשב״ל

ס״ב) לפי האמור מקור מחלוקת ר׳ יוחנן ורשב״ל — בגישתם לתו״כ ולתוספתא הנ״ל. ר׳ יוחנן, שלא שנה תו״כ בימי עלומיו, ביכר ברייתא דתוספתא. לשיטתו מתיר ר״ע לקבל עצים ומלח מן הגוי, משום שסבור הוא, שמכשירי קרבן אינם כקרבן. הקרבת עצים ומלח דוחה את השבת, שהם מכשירי מצווה שאי אפשר לעשותם מע״ש. ברם אין עצים ומלח נחשבים כקרבן ציבור, אע״פ שמשתמשים בהם לקרבן ציבור. ולפיכך אף שאין מקבלים קרבן ציבור מן היחיד ומן הגוי, מקבלים מהם עצים ומלח, כשיטת תנא דתוספתא הנ״ל.

י. שיטות הקדמונים בקרבן עצים וכדומה

ס״ג) מחלוקת ר׳ יוחנן ורשב״ל מבוארת עוד ע״פ שיטות הקדמונים וקדמוני קדמונים בקרבן יחיד של ישראל שהביא למקדש לבונה ועצים ומלח. בשקלים פ״ו מ״ד [24],

24) וכן בתוספתא שם פ״ג ה״א ואילך (צוקרמנדל עמ׳ 177, הגר״ש ליברמן עמ׳ 212).

מבואר, שהיו במקדש שופר לעצים ושופר ללבונה. לפי התוספתא היחיד מביא נדבתו או ללבונה או לעצים ונותנה לתוך השופר. סברו חכמים שם, שהכהנים מוציאים את המעות הניתנות לשופר של עצים, לוקחים בהן עצים ומקריבים אותם ע״ג המזבח, כלומר ע״ג המערכה. רבי חולק עליהם בעצים, וסובר שקרבן עצים קרבן יחיד הוא, או שאפשר לעשותו קרבן יחיד[25]. ובלבונה הכל מודים שהיא נקרבת ע״ג המזבח כקרבן יחיד.

ס״ד) בוודאי נשתמשו בעצים הללו למערכה בין לקרבנות ציבור בין לקרבנות יחיד. ברם לא נזכר במשנה ולא בתוספתא שופר למלח. משמע או שאין היחיד מתנדב מלח כלל, ובניגוד לדברי ריה״ג בתוספתא (שקלים פ״א ה״ז עמ׳ 202), שלפיה אף הגוי מתנדב מלח, או שהמתנדב מלח מביא את המלח עצמו, ולא את הדמים.

ס״ה) לפי שיטת כהני המקדש לא היה שום קושי בהלכות אלו אף שסברו הם שמכשירי קרבן דינם כקרבן. לפיהם כשנדב יחיד עצים, אע״פ שהשתמשו בהם תכופות גם לצורך קרבנות ציבור, לא היה מקום שלא לקבל נדבתו, שקרבן ציבור עצמו בא משל יחיד, כמבואר במגילת תענית[26]. לפי המובא שם סברו הצדוקים, שאף תמידים באים משל ציבור. רק לאחר שנצחום חכמי ישראל הסכימו כנראה שלא יביאו תמידים משל יחידים. ברם אחר ניצחון הפרושים לא הסכימו הכהנים שלא יביאו שאר קרבנות ציבור מן היחידים.

ס״ו) רשב״ל חולק על דברי ר׳ יוחנן הנ״ל, שלרשב״ל אין מקבלים מן הגוי לבדק הבית לא דבר מסוים ולא דבר שאינו מסויים לא בתחילה ולא בסוף, כנ״ל. שיטתו של רשב״ל נובעת מן הנאמר בתו״כ אמור, שהוא שנה אותה בימי עלומיו וביכר אותה על הנשנה בתוספתא שקלים הנ״ל, שעליה סמך ר׳ יוחנן. שנינו בתו״כ אמור (שם ריש פרשה ז׳, ראה״ו צ״ח ע״א) שלדעת ר״ע מקבלים מן הגוי יין. רשב״ל מניח כנ״ל, שר״ע סובר שבירוצי היין הם של המוכר, כמבואר במשנת ב״ב הנ״ל. לפי גישה זו הבירוצים הנשארים בכלי שרת מעולם לא קנה אותם הגוי. ברם נדבה מפורשת לבדק הבית אין מקבלים מן הגוי בין בתחילה בין בסוף, בין דבר מסויים בין שאינו מסויים. לשיטת רשב״ל עצים הנזכרים באותה ברייתא דתו״כ אמור, שמקבלים אותם מן הגוי, גם הם אינם לבדק הבית, או לקדושת דמים, אלא קרבן יחיד למזבח. רשב״ל סובר שתנא דתו״כ מתכוון לשיטת רבי הסובר שאם אמר „הרי עלי שני גזרי עצים אלו״ הם קדושים קדושת הגוף, ומקריבים אותם ע״ג המזבח, כמבואר בתוספתא שקלים פ״ג ה״ד (הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 213).

ס״ז) כן מבאר כנראה רשב״ל גם את הנאמר גבי קרבנות יחיד מישראל, שלפי תו״כ נדבה פרשה ח׳ ה״ג ואילך (ראה״ו ט׳ ע״ג) מתנדב עצים ולבונה ויין. לשיטת רשב״ל מן ההכרח לומר שהתנא דן בקרבן לגבי המזבח, שהרי גמר מן הנאמר קרבן גבי מנחה; ועוד שלא היה התנא צריך להשמיענו שמתנדבים יין ולבונה ועצים לבדק הבית. וכן

25) תוספתא שקלים פ״ג ה״ד הוצ׳ צוקרמנדל עמ׳ 178; מהד׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 213; ועי׳ בתוספתא כפשוטה שם עמ׳ 700.

26) הוצ׳ ליכטנשטיין, בשנתון של היברו יוניון קוליג׳ כרך ח׳—ט׳ עמ׳ 323.

לא היו ר״ט ור״ע נחלקים שם אם מתנדבים שמן לבדק הבית. אבל כל הענין שם הוא בקשר לקרבנות מזבח כנ״ל.

י״א. גישת ר׳ יוחנן ורשב״ל למשנת שקלים הנ״ל

ס״ח) לפי האמור מן ההכרח לומר, שגם ר׳ יוחנן גם רשב״ל ביארו רישא דמש׳ שקלים הנ״ל „הנכרי והכותי ששקלו וכו׳״ רק בגוים, וכביאור הירוש׳ הנ״ל. הם סבורים שאין מקבלים מן הגוים שקלים, שלא להם ניתנה תורה, ולא נכללו במצווה זו, שעליה נצטווה משה בריש פ׳ כי תשא. כותי נזכר במשנה זו לא בקשר לרישא הדנה בשקלים אלא בקשר לסיפא, שלפיה מקבלים קיני זבים וקיני זבות וכו׳ כדלעיל.

ס״ט) לפי האמור משמע, שגם ר׳ יוחנן גם רשב״ל גרסו במש׳ שקלים הנ״ל: „הגוי והכותי ששקלו אין מקבלין מידן. קיני זבין וקיני זבות וכו׳ ואשמות מקבלין מידן. זה הכלל כל שהוא נידר ונידב אין מקבלין מידן וכן מפורש ע״י עזרא וכו׳״, כמסורת בני א״י המובאה לעיל.

ע׳) ונראה, שכן גרס במשנתנו גם תנא דתוספתא הנ״ל, ששנינו בתוספתא שקלים פ״א ה״ז (צוקרמנדל עמ׳ 174, הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 202): „לוקחין מן הגוים קרבנות ציבור בכסף וכו׳״. ברייתא זו מכוונת לרישא דמתני׳, כיוון ששנינו שאין מקבלים מן הגוי שקלים, שמטרתם העיקרית היא לקרבנות ציבור, הוצרך התנא להוסיף שמותר לקחת מהם בהמה לקרבנות ציבור בכסף, ולא כשיטת ר׳ אליעזר האוסר לקחת מהם בהמה לקרבן ציבור אפילו בכסף[27].

ע״א) בתוספתא שקלים שם הביא תנא דתוספתא עוד מחלוקת ריה״ג ור״ע, שלריה״ג מקבלים מהם רק עולה ושלמים; ולר״ע מקבלים מהם בין עולה ושלמים, בין כל דבר שנידר ונידב, לרבות עצים ומלח, שהם מכשירי קרבן והם לבדק הבית. כנראה דנה ברייתא זו בסיפא דמתני׳ ששנינו שם (לפי גירסת תנא דתוספתא ומסורת א״י) ביחס לכותים „כל דבר שאין נידר ונידב מקבלים מידם״. התנא העיר, שבגוים אינו כן, שמקבלים מהם נדבות. לריה״ג מקבלים מן הגוים עולה ושלמים; ולר״ע גם עופות ומנחות ומלח ועצים ולבונה.

ע״ב) תנא דתוספתא (שקלים פ״א ה״ז, הוצ׳ צוקרמנדל, עמ׳ 174, הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 202) ממשיך ודן שאין מקבלים מן הגוים „נדבה״ להקדש בדק הבית. התנא משתמש במלת „נדבה״ — לנדבות של בדק הבית כלשון המקרא „נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה״ (ויקרא כ״ב כ״ג), שמשמעו לדברי רז״ל שמקבלים בהמה בעלת מום לבדק הבית אבל לא למזבח.

לכאורה נימוקו של התנא, שקדשי בדק הבית משמשים קרבנות ציבור כמו שמשמשים קרבנות יחיד, והם מכשירי עבודה. לפיו מכשירי קרבן הם כקרבן. נמצא שנדרים ונדבות של גוים לבדק הבית הם כמו נדרים ונדבות לקרבנות ציבור ואין לקבלם מידם, בין בתחילה בין בסוף.

ע״ד) ר׳ יוחנן ביאר תוספתא זו אף לשיטת ר״ע. לפי שיטה זו מן ההכרח לבאר המלים הקדש נדבה דווקא, כלומר נדר לבדק הבית שאותו אין מקבלים מן הגוי, אבל נדבה שהביא הגוי כדבר מסויים מקבלים ממנו. אע״פ שמשתמשים בנדבה זו לצורך

27) פרה פ״ב מ״א; בבלי ע״ז כ״ג ע״א. ועי׳ בתוספתא כפשוטה שקלים שם.

קרבנות ציבור, היא כמכשירי קרבן, כמו מלח ולבונה ועצים; אין לגוי המתנדב מכשיר כזה חלק בקרבנות ציבור כלל, **שמן התורה**, מכשירי עבודה אינם כעבודה כנ״ל.

י״ב. גירסת המשנה לפי התנאים

ע״ה) מן האמור מוכח שבמשנה, שלה נסמכה התוספתא, גרסו התנאים כגי׳ בני א״י. וכן לכאורה ביארו התנאים המובאים בתוספתא את המשנה כביאור הירוש׳ הנ״ל, רישא בגוים, וסיפא בכותים, וזהו שלא הזכירו בתוספתא כותים כלל, שהם דנו רק בדיוקים מן הרישא.

כנראה כן גרסו משנה זו וביארוה גם רוב תלמידי ר״ע, שלפיהם כותי כישראל, וכן לפיהם שקלים הם חובה מן התורה בכל שנה ושנה, כדלעיל. כיוון שהכותים כישראל בוודאי אין לומר שלא יקבלו מידם חובות וימנעו אותם מלקיים חובתם. ר״מ ור׳ יהודה ור׳ נחמיה כולם סבורים, ששקלים של ימי הבית השני הם אותם שנצטווה עליהם משה, וניתנים בכל שנה ושנה, ולאו דווקא בשעת הפקודים, כמובא לעיל סי׳ י״ד מן הירוש׳ שקלים פ״א ה״ד מ״ו ע״ב (הוצ׳ מוהרר״א סופר עמ׳ 11) ומפסיקתא דר״כ (הוצ׳ ר׳ דוב מנדלבוים עמ׳ 33).

ע״ו) כולם סבורים שהכותי כישראל, כמבואר בסתמא דמתני׳ נידה ריש פ״ד: ,,בנות כתים נידות מעריסתן״.

שנינו בתוספתא מקוואות ריש פ״ו, עמ׳ 657; ,,ארץ הכותיים טהורה ומקוותיה ושביליה **טמאין**״, אבל בירוש׳ ע״ז פ״ה ה״ד מ״ד ע״ד הגירסה: **טהורים**; וגירסה זו מחוייבת ע״פ התוכן שם. וכן מובאה הגי׳ ,,**טהורין**״ בתוספתא עצמה בריש מקוואות[28], וכן אמר רבן שמעון בן גמליאל מפורש: כותי כישראל[29]. וכן שלח ר״מ את רשב״א להביא יין מבין הכותים, כמובא בחולין ו׳ ע״א, אלא שפגש אותו ההוא סבא והזהירו שהם עובדי ע״ז ונתקלקלו, וכעין זה בירוש׳ ע״ז פ״ה ה״ד מ״ד ע״ד. וכן אכל ר׳ יוחנן בדור מאוחר משחיטת כותי (חולין ה׳ ע״א), וכן הודה ר׳ אבהו תלמידו, שאבותיהם של ישראל בדורו היו מסתפקים יין מן הכותים. כאשר ערערו הכותים על שחדלו מהסתפק מיינם, השיב להם: ״אבותיכם לא קלקלו מעשיהם, אתם קלקלתם מעשיכם״, כדאיתא בירוש׳ ע״ז פ״ה ה״ד מ״ד ע״ד. וכן העיר ר׳ יוסי (האמורא) בירוש׳ ע״ז הנ״ל על ר׳ יעקב בר אחא שהתיר להלוות את הכותים שבקיסרי ברבית, ,,מעתה לא נחוש לחלחו (אם כגוים הם) ונן חמיי רבנן חששין״[30]. הרי שגם בדור אחרון חשבו רבים את הכותים כגרי אמת, אע״פ שקלקלו.

ע״ז) כיוון שלהרבה תנאים מתלמידי ר״ע ולרשב״ג כותים כישראל, ועוד שלר״מ ור׳ נחמיה ור׳ יהודה מצוות שקלים חובה מן התורה, ברור שלפיהם מקבלים שקלים מן הכותים, אם הם רוצים לקיים את המצווה. אם קיבלו התנאים הללו משנת שקלים הנ״ל, מן ההכרח שביארו אותה כביאור הירוש׳ רישא בגוים, וסיפא בכותים, ומן ההכרח שכן ביארו אותה ר׳ יוחנן ורשב״ל כנ״ל, וכן ר׳ אבהו, וכן ר׳ יוסי.

28) ועי׳ בתוס׳ חגיגה כ״ה ע״א ד״ה שרצועה, ועי׳ בתוספת ראשונים להגר״ש ליברמן מקוואות שם עמ׳ 29.

29) תוספתא תרומות פ״ד הי״ב, הוצ׳ הגר״ש ליברמן, עמ׳ 126, ועי׳ בתוספתא כפשוטה שם, עמ׳ 349.

30) ועי׳ במראה הפנים שם.

י״ג. שיטת רבי

ע״ח) ברם רבינו הקדוש חלק על כל זה. לפיו הכותים כגוים[31]. לפי גישתו אם שקלו הכותים אין מקבלין מידם, שלא נתחייבו במצווה זו כלל. רבי הוכרח כנראה להגיה גם בסיפא דמתני׳ שנאמר בה ,,מקבלין מידן קיני זבין וכו׳״, וגרס הוא ,,**אין** מקבלין מידן קיני זבין וקיני זבות וכו׳״, כמובא בהרבה כ״י מטיפוס א״י, כנ״ל. ובסיפא דסיפא גרס כנראה ,,זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלין מידן, וכל שאינו נידר ונידב אין מקבלין מידם, וכן מפורש ע״י עזרא וכו׳״. רבינו הקדוש מבאר את משנתנו כחטיבה אחת, שאין לקבל שקלים לא מן הגוים ולא מן הכותים. וכן אין לקבל מהם חובות אחרות. הוסיף את הכלל שמקבלים מהם דבר הנידר והנידב, כשיטת ר״ע הנ״ל לגבי נכרים, אבל דבר שאינו נידר ונידב לא. לפי גישתו מביא התנא הוכחה לדברים אלו מן המאורע של ישוע כה״ג וזרובבל שלא נתנו לכותים להשתתף בבנין בית המקדש. רבי סובר, שבנין בית המקדש חובה על כל אחד מישראל, וכיוון שהוא חובה אי אפשר לכותי ולגוי להשתתף בו.

ע״ט) הגהתו וביאורו של רבי במשנה זו לא נתקבלו בא״י, ששנו את הרישא ע״פ החולקים עליו, כנ״ל. ברם רב קבלה, כנראה, וכן שנה אותה בבבל. זהו שביאר ר׳ בא תלמידו משנתנו כרבי, וחולק עליו רשב״ג. גם ר׳ אלעזר שנה משנה זו כפי שהגיה אותה רבי. ברם לא קיבל שיטת רבי, שהכותים כגוים, אלא הוא סבר שהיו גרי אמת ונשתמדו, ולפיכך הסיק, שמשנתנו דנה רק בגוים, אבל בכותים לא, כנ״ל.

פ׳) בוודאי היו לו לרבי נימוקים יסודיים שמפניהם הסיק, בניגוד לכל הקודמים לו, שהכותי כגוי. ברם מצא סיוע לדבריו בפשוטה של משנתנו, שלפיה נמנה הכותי עם הגוי, והוצרכו הקודמים לו וגם הבאים אחריו, שלא קיבלו הגהתו, לידחק ולבאר רישא בגוים וסיפא בכותים. אבל לפי ביאורו של רבי ברישא, ולפי הגהתו בסיפא אין שום קושי בהבנת המשנה כלל.

31) תוספתא תרומות פ״ד הי״ב, הוצ׳ הגר״ש ליברמן עמ׳ 126 ובציונים שם.

ממשנת חסידים

מאת

זאב פלק

בבואנו להושיב ישיבה על קברו של איש חסיד, ידיד ה׳ ואדם, פרופ׳ בנימין דה־פריס ז״ל, דומה כי ראוי לדון באחד ממקורות ההלכה המגלים את הקשר בין מוסר למשפט ובין לב למוח. אכן זכה ר׳ בנימין לאחד את המחקר בהלכה עם השלמות של חסידים ואנשי מעשה, ודמותו תורמת להבנתם של דורות ראשונים טהורים וקדושים.

זכינו להבנה היסטורית של המשנה ושל החסידים הראשונים מפי מחקריו של ר׳ יצחק בער הי״ו בחמש עשרה השנים האחרונות [1]. בניגוד לדעתם של חוקרים נוצריים ואף של חכמים מבני ברית, הראה פרופ׳ בער כי חלקים חשובים של המשנה לא נישנו בבית המדרש „להגדיל תורה ולהאדיר״, אלא הם משקפים את המציאות ההיסטורית בתקופה היונית. חלקים אלה של מסורת ההלכה נתגבשו לדעתו תוך כדי יצירת חברה אידיאלית של חסידים מאז כיבוש הארץ על ידי אלכסנדר מוקדון ועד למרד החשמונאים. גם מי שלא יקבל את כל מסקנותיו שלו בדבר יחס ההלכה למקורות היוניים הקלאסיים, ישתמש בהשוואה כדי להבין את משמעותה הפנימית של המשנה. ההשוואה מלמדת ללא ספק, כי הלכות שנחשבו כסברות גרידא אינן אלא מנהגים והסכמות של בני ערים קדומות, וכי רשאים אנו לתאר את התנאים החברתיים שהיו נתונים בהם בדומה לאלה ששררו בעולם היוני הקלאסי.

בין מסקנותיו של פרופ׳ בער יש למנות את זיהוי החסידים הראשונים כאבות רוחניים של החכמים ושל האיסיים כאחד. להלן ננסה לגלות עקבות תורתם בהלכה של חכמינו ובעיקר במסכת נזיקין. אך טרם נבדוק את ההלכות גופן, נאמר דבר על החסידות בכללה.

הנביאים התריעו כידוע על קיום המצוות המעשיות בלבד, הן בעבודת המקדש והן בחייו הפרטיים של האדם. הם דרשו לעשות חסד בצד המשפט, כאמור במיכה ו׳ כ׳: „הגיד לך אדם מה טוב ומה ה׳ דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך״. החסיד הולך בדרכיו של הנביא, הוא מדקדק במצוות ואינו יוצא רק ידי חובתו, ויחד עם זה נוהג במידת החסד והרחמים. תביעה זאת לא נשארה אידיאה כללית המתפרשת בצורה שונה על ידי כל אחד ואחד, אלא היא לבשה צורה מגובשת של נורמה קבועה המחייבת כל מי שנמנה עם קהל החסידים. כך נוצרה בודאי משנת חסידים מיוחדת שנשנתה בבית מדרשם, וכל מי שרצה להצטרף לחבורה חייבו אותו לקבל משנה זאת על עצמו. הואיל והחכמים הם תלמידי החסידים הראשונים, ורבים מהחכמים היו בעצמם חסידים, התפשטה משנת החסידים בהלכה ונשמרה בחלקים חשובים של המשנה והבריתות.

1) י. בער, היסודות ההיסטוריים של ההלכה, ציון י״ז (תשי״ב) 1—55, כ״ז (תשכ״ב) 117—115, ראה גם S. Safrai, Teachings of Pietists in Mishnaic Literature, Journal of Jewish Studies, XVI (1965), 15—33.

נלך אפוא בעקבות מאמרו של רב יהודה: „האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין״ (בבלי ב״ק ל׳ ע״א) ונפתח בכמה הלכות שחותם החסידות עדיין טבוע עליהם:

1) ב״ק פ״ג מ״ב: „המצניע את הקוץ ואת הזכוכית והגודר את גדרו בקוצים וגדר שנפל לרשות הרבים והוזקו בהן אחרים — חייב בנזקן״.

המשנה סתמה ולא פירשה, איפה הצניעו הבעלים את הקוץ והזכוכית. אפשר שעשו כן ברשות הרבים ואפשר שהצניעו בכותל, ובכל אופן האחריות — עליהם, כי ההצנעה איננה סילוק הנזק כראוי. הלכה זאת מתפרשת בברייתא (תוס׳ ב״ק פ״ב ה״ו, ב״ק ל׳ ע״א): „חסידים הראשונים היו מוציאין אותן לתוך שדות עצמן ומעמיקין להן שלושה טפחים כדי שלא תעכב המחרישה״. זו היתה תקנה כיצד לנהוג לכתחילה, אך המשנה מלמדת שבדיעבד חייבו את העובר על תקנה זאת לשלם את הנזק. מי ששנה משנה זאת שוב אינו מזכיר את תחולתה המיוחדת בחבורת חסידים, ואנו יכולים לראות כאן חוליה אחרונה של התהליך, שבה הפכה מידת חסידות למידת כל אדם.

2) תוס׳ ב״ק פ״ב הי״ב—י״ג: „המסקל נוטל מתוך שדהו ונותן לרשות הרבים ובא אחר והוזק בהן הרי זה חייב, אף על פי שאמרו: הרי הוא כמסקל מתוך שאינו שלו ונותן לתוך שלו. מעשה באחד שהיה מסקל מתוך שדהו ונותן לרשות הרבים. היה חסיד אחד רודפו: מפני מה אתה מסקל מתוך שאינו שלך ונותן לתוך שלך? שיחק עליו. לאחר זמן נצרך אותו האיש ומכר את שדהו והיה מהלך באותו מקום וניתקל. אמר: לא לחינם אמר אותו חסיד, הרי אתה מסקל מתוך שאינו שלך ונותן לתוך שלך״.

המעשה קדם אפוא להלכה והוא מגלה לנו טפח מאופן ההטפה של החסיד. השומע אינו נדרש לקבל על עצמו את שותפות הרכוש הנהוגה למשל בין האיסיים [2] והידועה כנראה גם בין חבורות שונות של הפרושים [3]. מכל מקום מסביר לו החסיד כי נכסיו של אדם אינם לעולם שלו, אלא עשויים לעבור מיד ליד. בכך דומה אזהרתו לזאת של החכם האתונאי סולון שאמרו עליו כי ביקר בביתו של מלך הלודים קרויסוס והזהירו שלא יחשוב עצמו מאושר עד יום מותו.

מכאן אמרו חכמים את ההלכה המובאת בראשית הברייתא, וכנראה עלינו לתקן המילים „אף על פי״ ולקרוא „לפי״. זוהי אפוא הלכה הבנויה על עובדא [4] והיא מדגימה את חדירתם של מושגי החסידות למשנה המקובלת על כל ישראל.

3) ב״ק פ״ג מ״א: „נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה חייב. ר׳ יהודה אומר: במתכון חייב, באינו מתכון פטור״.

מחלוקת זאת מתפרשת בברייתא בבלי ב״ק כ״ח סע״ב: „נשברה כדו ולא סלקה נפל גמלו ולא העמידו — ר׳ מאיר מחייב בהיזקן, וחכמים אומרים: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים״. דומה כי שתי ההלכות מקבילות והתקבולת עשויה ללמד אותנו כיצד התהוותה כל אחת מהן.

ההנחה של ר׳ יהודה היא, שאדם חייב אפילו אם רק היתה זאת גרמא בנזיקין בלבד, הואיל והוא התכוון לנזק. מבלי להיכנס לשאלה מה טיב הכוונה, שאלה הנדונה בבבלי, דומה

2) עיין יוספוס, מלחמת ב׳ ח׳ ג׳.

3) על מנהג השותפות אפשר ללמוד מהלכות עירובין, ראה בענין זה C. Rabin, Qumran Studies, Scripta Judaica II, London, 1957, p. 22 ff.

4) השוה ב. דה־פריס, תולדות ההלכה התלמודית [2], תל אביב תשכ״ו, עמ׳ 169 ואילך.

כי אפשר לפרש השקפתו של ר׳ יהודה בהתאם לדברי הנואם היוני אנדוקידס המזכיר חוק כללי ש„הרוצה במעשה כמוהו כעושהו בידו״ [5]. לפי הפילוסופיה היונית חייבו אפוא את הגורם לנזק אף אם לא הזיק בידים, ובלבד שהתכוון להזיק. השקפה דומה מצויה ב־Lex Aquilia של הרומאים, כי האדון חייב אישית בנזקי העבד אם העבד עשה את מעשה הנזק בידיעת האדון [6]. זהו נסיון להפשיר את הנוקשות של דיני הנזיקין הקדומים, והחידוש בדברי ר׳ יהודה הוא שמחייבים אדם על ממון שהפקיר אם התכוון ליצור מכשול ברשות הרבים.

ר׳ יהודה שבמשנה מחייב בדיני אדם ואילו החכמים בברייתא מחייבים בדין שמים בלבד, ואינם מזכירים את התנאי שהתכוון. נראה כי בתחילה חייבו בדין שמים רק במקרה שהתכוון, ולאחר מכן חייבו גם כשלא התכוון, כלשון הברייתא, וגם בדיני אדם, כלשון המשנה.

תנא קמא שבמשנה הוא ר׳ מאיר שבברייתא, והוא מחייב ללא כל תנאי. נראה לנו כי ר׳ מאיר מחייב כל ישראל בדין שמים ואפילו ללא הבחנה בין כוונה לשלא בכוונה. אולי דעתו של ר׳ מאיר היא כשמואל (ב״ק כ״ח ב׳), שכל ממון המזיק הוא תולדה דבור, ולכן אין חשיבות לכוונה. הרחבה דומה של חיוב יוצא מהכלל לנורמה כללית היא שיטתו של ר׳ מאיר „דדאין דינא דגרמי״ (ב״ק ק׳ ע״א), וגם שם התחילה הלכה זאת אולי בחוגי החסידים.

4) ב״ק פ״ו מ״ד: „השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים״.

הפטור מבוסס כאן על ההנהה התלמודית ש„גרמא בנזיקין פטור״. דוגמאות אחרות לעקרון זה נמנו בתוס׳ ב״ק פ״ו הט״ז—י״ז ובתוס׳ שבועות פ״ג ה״א—ג׳ ושם כבר מפי ר׳ יהושע. אפשר שגם כאן חייבו מדין שמים רק מכיון שהתכוון להזיק, ובכל אופן בודאי החסידים הם ששנו הלכה מסוג זה. מאלפת גם לשונו של ר׳ יהושע: „אין חייבין לשלם מן הדין, ואין (מן) השמים מוחלין להן עד שישלמו״ (תוס׳ שבועות פ״ג ה״א).

5) גיטין פ״ה מ״ד: „המטמא והמדמע והמנסך — בשוגג פטור במזיד חייב״.

כל המעשים הללו אינם אלא גרמא בעלמא, אך כוונת זדון משלימה את העדר המעשה. הלכה זאת נשנתה כאחת התקנות שנעשו לתיקון העולם, אך אפשר שאיננה אלא הוראה של חסידים שהתפשטה לאחר מכן כתקנה כללית. ההלכה המקבילה מצויה בברייתא בגיטין נ״ג סע״א: „העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים״.

6) ב״מ פ״ג מי״ב: „החושב לשלוח יד בפקדון — בית שמאי אומרים: חייב, ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד״.

הלכה של בית הלל היא המתאימה לנורמה המשפטית, כי אין מחייבים אדם על המחשבה אלא על המעשה. ולא עוד אלא המעשה עצמו חייב להיות מעשה ישיר ולא רק גרמא בעלמא. על אחת כמה וכמה שאין לעשות את השומר כמזיק כל עוד לא נגע כלל בפקדון [6*]. על זה נאמר בתוס׳ פאה פ״א ה״ד: „מחשבה רעה אין המקום מצרפה״, או לפי

5) J. W. Jones, The Law and Legal Theory of the Greeks, Oxford 1956, p. 266

6) M. Kaser, Das roemische Privatrecht I, Handbuch der Altertumswissenschaft 10. Abt. 3, Teil 3, Muenchen 1955, p. 145. והשוה ידים פ״ד מ״ד.

6*) אפילו אם נפגע הפקדון, השוה דעת ר׳ נחמן בשבועות מ״ו א.

מדרש ל״ב מדות פ״ט שהובא שם בתוספתא כפשוטה לר״ש ליברמן: „מחשבה שיש עמה מעשה הרי היא כמעשה, ומחשבה שאין עמה מעשה אינה כמעשה. כיצד, רוצח שחישב להרוג, נטל את כלי זינו ויצא ולא השיג חבירו, זו מחשבה שיש עמה מעשה, מעלין עליו כאילו הרגו. חשב ולא נטל את הזיין, זו מחשבה שאין עמה מעשה, ואינה כמעשה״.

לעומת כללים אלה פונה ההלכה של בית שמאי למצפון, והיא שייכת כנראה לסוג ההלכות מדין שמים. כך נוהגים אנשים המחמירים על עצמם, כמו החסידים הראשונים.

7) קידושין מג א: „האומר לשלוחו: צא הרוג את הנפש — הוא חייב ושולחיו פטור. שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב״.

ההלכה של שמאי נתפרשה שם „חייב בדיני שמים״, ושוב מניחים כי הרוצה לצאת ידי שמים חייב לדאוג שלא תצא מידו תקלה אפילו בסיבה רחוקה. בדומה לזה אמרו, שיש שליחות לעבירה בשליחות יד, בטביחה ומכירה ובמעילה, ועליהם נדון להלן בנפרד. אכן נראה שם, כי בית הלל מודים לבית שמאי שיש בהם שליחות לעבירה, ועלינו לשאול כאן: מדוע דינו של שמאי הזקן נדחה על ידם?

אפשר שההלכה של שמאי הזקן נאמרה בימי צעירותו של הורדוס, כאשר שלח הלה חיילים להרוג את המורדים הגליליים. באותה שעה נתבע לבית הדין לתת את הדין על הרצח, וזה על פי ההלכה של שמאי [7]. באותה שעה נוכחה הסנהדרין בחולשתה והוצרכה להורות ש„המלך לא דן ולא דנין אותו״ (סנהדרין פ״ב מ״ב). אפשר שמסקנא אחרת שנתקבלה באותה שעה היתה, שאין שליח לדבר עבירה.

8) מעילה פ״ו מ״א—ב׳: „השליח שעשה שליחותו בעל הבית מעל, לא עשה שליחותו השליח מעל... שלח ביד חרש שוטה וקטן — אם עשו שליחותו בעל הבית מעל, לא עשו שליחותו, החנוני מעל״.

על פי ההשוואה להלכה של השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן, מותר להניח גם כאן שהחיוב הוא בעיקרו בדיני שמים. במקרה זה קיימת על פי רוב גם כוונה, ועל כן מובן, מדוע חייבו את השולח על מעילת השליח. משום כך לא נהגו על פי הכלל המקובל לאחר מכן: „בכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה״ [8]. נראה להלן כי גם הדוגמאות האחרות, שבהן קבעו שיש שליח לעבירה הן מקרי גנבה.

9) מכילתא דרשב״י משפטים כ״ב ז׳ (הוצ׳ אפשטיין־מלמד 202): „...ובית הלל אומרים: ...אם כן למה נאמר: ,על כל דבר פשע׳, שיכול אין לי אלא הוא, מנין לרבות עבדו ושלוחו, תלמוד לומר: ,על כל דבר פשע׳״.

גם בית הלל מודים אפוא שיש שליחות לדבר עבירה בשליחות יד, ומסתבר כי הטעם הוא כאמור.

10) תוס׳ ב״ק פ״ז י״ד: „גנב ונתן לאחר וטבח, ונתן לאחר ומכר... משלם תשלומי ארבעה וחמשה״.

7) ראה י. בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט״ו, עמ׳ 100; א. שליט, הורדוס המלך, ירושלים תש״ך, עמ׳ 31; L. Finkelstein, The Pharisees 2, Philadelphia, Vol. I p. 283 f. Vol. II pp. 698 f, 856 f

8) ב״ק ע״ט א, קדושין מ״ב ב.

הלכה מקבילה מצויה בברייתא בבלי ב"ק ע"ח ב': „שותפין שגנבו חייבים", שנתפרשה שם על ידי רב נחמן „בשותף שטבח לדעת חברו". לעומת זה מצויה הלכה מנוגדת: „השותפין שגנבו משלמין תשלומי כפל ופטורין מתשלומי שלשה" (תוס' ב"ק פ"ז ט"ו, ועיין ב' ב"ק ע"ח ב'). בשעת הגנבה מוציאים השותפים כנראה יחדיו, מרשות הבעלים, ועל כן ברור שהם חייבים כפל. לעומת זה בטביחה ובמכירה פועל רק אחד מהם, ועל כן אפשר לחייב את שותפו רק מדין שליח לעבירה. הלכה י"ד הנה אפוא מקרה שלישי שבו אומרים שיש שליח בגנבה, וגם ההוראה הזאת ניתנה כנראה על ידי חסידים מחמירים. מכל מקום נשמרה גם הדעה המקילה בהט"ו, ואולי נחלקו בית שמאי ובית הלל בענין זה.

11) ב"ק קי"ב סע"א: „הגוזל ומאכיל את בניו פטורין מלשלם, הניח לפניהם בין גדולים בין קטנים חייבין. משום סומכוס אמרו: גדולים חייבין, קטנים פטורין".

עיקר הדין מצוי במשנת ב"ק פ"י מ"א: „הגוזל ומאכיל את בניו והניח לפניהם — פטורין מלשלם, ואם היה דבר שיש בו אחריות חייבין לשלם". נוסחה מקבילה היא תוס' ב"ק פ"י ה"כ: „גזל והחליף, גזל והקדיש, גזל ונתן במתנה, גזל ונתן בהקפה, גזל ופרע את חובו, גזל ושילח סבלונות לבית חמיו — הרי זה חייב, והמקבל הימנו פטור".

הכלל הוא, שחייב בהחזרת הגזילה רק מי שבעצמו גזל, ואין חובת ההשבה על אדם שקיבלה בהיתר. גישה דומה היתה קיימת במשפט הרומי הקדום, שגם בו יכלו לתבוע החזרת החפץ רק מהגנב עצמו. תביעת החפץ איננה אפוא אלא תביעה הנגררת אחרי האשמה של הגניבה, על כן גם במשפט הרומי הקדום אין לתבוע את היורשים של מזיק שישלמו נזק שגרם אביהם. רק הפריטורים נתנו אפשרות לתבוע החזרת רכוש גנוב ממי שקיבלו בהיתר, ותביעה זאת מבוססת על הכלל שאין לעשות עושר ולא במשפט [9].

כשם שבדיניהם חידש הפריטור את אחריות היורשים, חידשו בהלכה את אחריות היורשים משום תקנה לכבוד אביהם. תקנה כזאת היתה מבוססת על דרישה מוסרית ומסתבר שהותקנה בחוגי החסידים.

12) ב"ק פ"ז מ"ז: „אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל... אין מגדלין תרנגולים בירושלים... אין מגדלין חזירים בכל מקום. לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת. אין פורסין נשבים ליונים אלא אם כן היה רחוק מן הישוב שלושים ריס".

האיסור לגדל בהמה דקה היה כנראה בין המנהגים המקובלים על החברים, כפי שמוסר לנו ר' יהודה: „המקבל עליו להיות חבר... אף לא יגדל בהמה דקה" (דמאי פ"ב מ"ג). מוטיב זה חוזר גם בסיפור על הפרתה של מידת חסידות זאת (ב"ק פ' ע"א, תוס' ב"ק פ"ח הי"ג, ירוש' סוטה פ"ט, כ"ד ע"א).

אכן עוד לפני שקיבלו החברים על עצמם איסור זה, היה איסור זה נוהג בערים שונות לפי החלטה מקומית. איסור דומה ידוע בערים יווניות במאה השלישית לפנה"ס [10] והוא אומץ כנראה גם בכמה מקומות ביהודה. אמנם עד לזמן החורבן טרם התפשט איסור כללי [11], וסמוך לאותו זמן הרחיבו כנראה את האיסור המקומי ואמרו שאין מגדלין „בארץ ישראל".

9) Kaser, ibid., pp. 511, 502, 110

10) עי' י. בער, ציון י"ז (תשי"ב) עמ' 40.

11) א. גולאק, תרביץ י"ב (תש"א) עמ' 181; א. ביכלר, עם הארץ הגלילי, ירושלים, עמ' 136; ג. אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א', תל אביב תשי"ד, עמ' 175.

בזמן שנהגו עוד לעלות לרגל צימצמו את האיסור לצרכי העולים: „אף על פי שאמרו: אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין אותה קודם לרגל שלשים יום" (תוס' ב"ק ח' י"א). בתחילה היתה הכוונה כנראה לקרבן פסח, ראיה או חגיגה, ולאחר מכן הרחיבו את ההיתר גם למקרים אחרים: „קודם למשתה בנו שלשים יום... שאלו את רבן גמליאל מה הוא לגדל בהמה דקה, אמר להם: מקיימין את העגונה שלשים יום..." (תוס' שם י"ב).

בכל אופן מכוונת התקנה למנוע נזק מרכוש חברו, ואפשר לשער כי חסידים היו הראשונים שקיבלו על עצמם את האיסור.

האיסור לגדל חזירים מיוחס בבבלי (ב"ק פ"ב ב') למאורעות שנת 67 לפה"ס במלחמת אריסטובול והורקנוס. אפשר שהיתה קדומה יותר, וטעמה כדי למנוע ריח רע מהשכנים.

ההלכה בדבר גידול הכלב מנוסחת בסגנון אחר ושייכת אפוא למקור אחר. מכל מקום נאמרה כנראה אף היא לפני החורבן, כי תחולתה צומצמה כבר לפני ר' אליעזר: „אע"פ שאמרו אין מגדלין כלבים ביישוב, אבל מגדלין אותן בעיירות הסמוכות לספר, בימים קושרין אותן בשלשלאות של ברזל ומתירין אותן בלילות. ר' אליעזר אומר: המגדל כלבים כמגדל חזירים" (תוס' ב"ק פ"ח הי"ז). ר' אליעזר כאן לשיטתו „שאין לו (לשור מועד) שמירה אלא בסכין (ב"ק פ"ד מ"ט), ובזה הוא הולך בעקבות תקנה קדומה שמרומזת גם להיזק שנגרם על ידי אחרים. על כן מובן שהחסיד לא ימסור אדם בידי השלטון ויגרום

13) תוס' תרומות פ"ז ה"כ: „סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים: תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל" [13].

הלכה זאת נקראת בירוש' [14] „משנת חסידים", ואפשר להבין אותה כצירוף של שתי הנחות יסוד חסידיות. ראשית זהירים החסידים בכל דברי היזק, ורואים עצמם אחראים גם בתרגום השבעים ובדברי יוספוס [12]. מסתבר כי כל ההלכות הללו נתגבשו בחוגי חסידים. לו על ידי כך היזק. יתר על כן, כפי שנזכיר עוד להלן, מוכן החסיד למסור את נפשו ובלבד שלא לחלל מצות אלהיו. על כן הוא צריך לדחות את תביעת הנכרים ואפילו יהרגוהו על סירובו.

14) ב"ק פ"א מ"ב: „כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו. הכשרתי במקצת נזקו, חבתי בתשלומין כהכשר כל נזקו".

זוהי הרחבה של דיני הנזיקין שבתורה, שנדונו בצורה קאזואיסטית במשנה שלפני כן. נוסח הדיבור בלשון המדבר מעורר את הרושם שזהו נוסח הקבלה המטיל חיובים מיוחדים על המועמד להצטרף לחבורה. שמא כל משנת הנזיקין של החסידים היתה ערוכה בלשון זו והיתה נקראת על ידי המקבל עליו דברי חסידות. אפשר שר' יהודה הנשיא רצה להביא הלכה מתוך מקור זה או שלא מצא משנה אחרת המרחיבה את דיני הנזיקין בצורה שיטתית כזאת. כך נשמרה לנו פיסקה זאת מהמקור שהוא אולי ריש מסכת נזיקין של החסידים.

12) קדמ' ד' ח' ל"ו, 281.

13) עי' D. Daube, Collaboration with Tyrany in Rabbinic Law, London 1965, passim. ובקורתי העומדת להופיע ב־ Savigny Zeitschrift fuer Rechtsgeschichte Rome. Abt. 1967

14) תרומות פ"ח מו ע"ב, ב"ר פצ"ד 1184.

15) עירובין מ״ט א׳ וש״נ: „...אמר שמואל... וכגון זה כופין על מידת סדום. פירש״י: מידת סדום — שלי שלי״.

מידת סדום היא מושג המנוגד למידת חסידות, כפי שיוצא מאבות פ״ה מ״י: „ארבע מדות באדם: שלי שלי ושלך שלך — זו מדה בינונית, ויש אומרים: מדת סדום... שלי שלך ושלך שלך — הסיד...״ בעיני עם הארץ היתה המדה הראשונה מדה בינונית, אך החסידים כינו אותה כנראה „מידת סדום״. בחוגי החסידים כפו על מידת סדום, היינו על כל סטייה ממידת חסידות. בימי האמוראים נתקבל המושג גם בהלכה של החכמים, וכך כפו כל אדם על עניינים מסוימים שנקראו „מדת סדום״.

16) ברכות פ״ה מ״א: „חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים, כדי שיכוונו את לבם למקום. אפילו המלך שואל בשלומו, לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק״.

לא רק הרישא של משנה זו, לקוחה ממשנת חסידים, אלא, כפי שהעיר לי ר׳ בנימין דה־פריס ז״ל, גם הסיפא. בימי האמוראים פירשו את המקרה באופן שאין בו פיקוח נפש (ברכות ל״ב ב׳); אבל לא כן היתה כוונת החסידים הראשונים. על כך מעיד גם הסיפור המובא שם: „מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום. המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם: רק השמר לך ושמור נפשך, וכתיב: ונשמרתם מאד לנפשותיכם? כשנתתי לך שלום, למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר לו: המתן עד שאפייסך בדברים... אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה, שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים... מיד נתפייס אותו הגמון, ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום״.

זהו אפוא סיפור לחיזוק הלבבות ולחיזוק משנת החסידים פשוטה כמשמעה. חסידים היו מסכנים נפשם ובלבד לקיים את המצוות. לפי אותו הכלל אסרו החסידים הראשונים, כידוע, את המלחמה בשבת. למרות ההכרעה של בית דין של חשמונאים, לא קיבלו כנראה את ההיתר, ולכן מספר יוספוס על מלחמת פומפיוס, שירושלים נכבשה בשבת מכיון שהיהודים לא התגוננו[15].

הלכות חסידות אלה היו מקובלות כנראה על רבים מבין החכמים, כי ישו למשל מזהה עמדה זו עם העמדה הרשמית של החכמים[16]. אפילו לאחר שנקבעה ההלכה בבירור כי פיקוח נפש דוחה שבת, עדיין היו חסידים מחמירים על עצמם. כך מסופר בשבת קכ״א ב׳: „תני תנא קמיה דרבא בר רב הונא: ההורג נחשים ועקרבים בשבת, אין רוח חסידים נוחה הימנו. אמר ליה: לאותן חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם״. לפי פשוטם של דברים, הכוונה היא לנחש ועקרב ארסיים, ובכל זאת סבורים החסידים שאין להרוג אותם, כשם שאין נלחמים באויבים בשבת.

על רקע הויכוח מובנים ביטויים חריפים נגד חסידים שוטים (סוטה פ״ג מ״ד) או עם הארץ המתימר להיות חסיד (אבות פ״ב מ״ה, שבת ס״ג א׳). יש לשער כי חלק מתורת

15) ראה גם מ״ד הר, תרביץ ש״ל (תשכ״א) עמ׳ 242—256, 341—356.

16) עיין רי״נ אפשטיין, מבואות לספרות תנאים, ירושלים תשי״ז, עמ׳ 280.

החסידים, שנדחתה על ידי חכמי התלמוד, הגיעה אחר כך אל הקראים וגרמה להם להחמיר בדין.

נסיים דברינו בדיון על פתגם קדום המבטא אולי את ההתנגדות של חוגי חסידים או דומיהם לחכמי התלמוד המפלפלים בהלכה.

17) סוטה פ״ג מ״ד: „חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין — הרי אלו מבלי עולם״.

על תחילתו של פתגם זה, המובא מפי ר׳ יהושע, דברנו כבר לעיל. זוהי בקורת על חסידים מסוימים המחמירים במקום שיש להקל. „רשע ערום״ מתפרש בבבלי באופנים שונים כמי שיש לו ידיעות בתורה והוא משתמש בהם לרשעות. „אשה פרושה״ מפרשים בירושלמי ב„זו שהיא יושבת ומלעגת בדברי תורה; ותאמר אלי תבא וישכב עמה בלילה ההוא״. המלה „פרושה״ נחשבת אפוא כציון להתעסקות בפירושים של התורה, ובכך מצטרף ביטוי זה למאמר הקודם נגד לימוד תורה לבנות. אכן אין זה המובן הרגיל של המלה. פירוש אחר הוא כנראה „בתולה צײמנית״, הינו בתולה הרגילה לענות עצמה בצום ובפרישות.

הביטוי האחרון „מכות פרושין״ מתפרש בבבלי סוטה כ״ב ב׳, בפרושין צבועים או בירושלמי כאנשים הנותנים עצות בהלכה שיש בהן להזיק לאחרים. כאן ניתנת אפוא למונח „פרושין״ המשמעות של מפרשים ובעלי תורה, כפי שמצאנוהו במונח הקודם.

ברור שר׳ יהושע רואה בביטוי זה רמז לסוג מיוחד של חכמים ולא לחכמים בדרך כלל. אך האם אין למצוא בו התנגדות לפרשנות המופרזת בדרך כלל ולכל מיני הערמות בהלכה? אפשר שהמונח נוצר בתחילה בחוגים של צדוקים, איסיים או אף חסידים, ורק לאחר מכן קיבל משמעות המקובלת גם על החכמים.

אך אפשר ש„פרושין״ מציין גם כאן פרישות מעריות ולא פירושי התורה, וכן לא רגילה המשמעות של „מכות״ כצבועים ובעלי תחבולות.

שמא אפשר להזכיר בהקשר זה מאמר בבלי סוטה י׳ ע״ב: „לדוד מכתם (תהלים נ״ג א׳) — שיצא ממנה דוד שהיה מך ותם לכל. דבר אחר: מכתם — שהיתה מכתו תמה, שנולד מהול״. ופירש רש״י שם: „מכתו תמה — מקום מילה, שהוא ראוי למכה, היה תם ושלם, שלא הוצרך לחסרו״.

אם „מכה״ הוא מקום המילה, הרי „מכות״ יכולים להיות בני ברית זכרים ו„מכות פרושים״ — בני ברית זכרים הפורשים מאשה, אכן הללו הם מבלי עולם, כפי שאומרת גם משנת עדיות פ״א מי״ג: „לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה״. „מכות פרושים״ הוא אפוא משלים ל„אשה פרושה״, ושניהם מציינים את הפרישות מדרך ארץ.

בכל אופן נראה מאמרו של ר׳ יוחנן כאוסף של כינויי גנאי רווחים, והוא מגלה טפח מהמחלוקת שהיתה קיימת בסוף ימי הבית בין הכתות.

ירושלים, אייר תשכ״ז

הפרשת מעשר ראשון הלכה למעשה בתקופת בית שני *

מאת

אהרן אופנהיימר

הפרשת מעשר ראשון היא מצד אחד מצוה שהרבו בהדגשת מקומה המרכזי וחשיבותה, ומצד שני רבו המתרשלים בקיומה. מידת קיומה של מצוה זו יש בה כדי להאיר סתומות בתקופת הבית השני, הן מבחינה היסטורית הן מבחינה חברתית. אמנם חלק גדול מהמקורות ההלכתיים לבעיות הקשורות בהפרשת המעשר הראשון הם מהתקופה שלאחר החורבן, אך אין לראות שוני עקרוני לגבי רוב העניינים הקשורים במעשר הראשון בין התקופה שלפני החורבן לבין התקופה שלאחריו, יתר על כן חלק ניכר ממקורות אלו, כפי שנראה, משקף למעשה את התקופה שלפני החורבן.

בגלל חשיבותה של המצוה, ובודאי גם משום הקושי שבקיומה, הקפידו חכמים בכל הדורות להניע את העם ולזרזו בהפרשת המעשר. ברייתות ומימרות רבות מדגישות, כי המעשר הוא תמורה, שעל האדם לתת עבור מתנות השמים, מעין הרעיון הנעוץ במצוות הבכורים והבכורות, כגון: "תני בשם ר' נחמיה, בנוהג שבעולם אדם יש לו שדה אחת, והוא נותנה למחצית לשליש ולרביע, אבל הקב"ה אינו כן, אלא משיב רוחות ומעלה עננים, ומוריד גשמים ומפריח טללים, ומגדל צמחים, ומדשן הפירות, ולא אמר לנו להפריש לפניו אלא אחד מעשרה, לפיכך משה מזהיר את ישראל עשר תעשר"[1]. אדם שאינו מעשר הזהירוהו כי עונשו יהא מידה כנגד מידה בידי שמים, ויפגע יבול שדותיו: „ר' שמעון בן אלעזר אומר, הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח, המעשרות נטלו את שומן הדגן"[2]. חכמים הרחיקו לכת עוד יותר, וקבעו את העונש על אי הפרשת מעשרות, לא רק בקללה שביבול אלא בעונשים נוספים וקשים בידי שמים: „תנו רבנן, אסכרה באה לעולם על המעשה"[3], או: „אליהו שאל לר' נהורי, מפני מה באין זועות (= רעידות אדמה) לעולם, אמר ליה בעון תרומות ומעשרות"[4].

לעומת העונש הצפוי לאלו שאינם מקפידים בהפרשת מעשר, מצויים דברי הלל ושבח רבים למפרישים מעשרותיהם כראוי, כגון: „בעא מיניה רבי מר' ישמעאל בר' יוסי, עשירים שבא"י במה הם זוכים? אמר ליה בשביל שמעשרין, שנאמר עשר תעשר, עשר

*) פרק מעבודת סיום שהוגשה לפרופ' א. שליט.

1) פדר"כ מהדו' בובר צ"ט ע"א.

2) סוטה פ"ט מי"ג, והשוה אדר"נ נו"א פרק ל"ח (מהדו' שכטר נ"ז ע"א, וכן עיין שם בכל הפסקא, והשוה לכך אדר"נ נו"ב פרק מ"א).

3) בבלי, שבת ל"ג סע"א.

4) ירוש', ברכות פ"ט י"ג ע"ג.

בשביל שתתעשר"[5]. במדרש מוזכר כי הקב"ה ברך את האבות בזכות שהפרישו מעשרות[6]. הנזהר בהפרשת מעשרות מוגדר בתורת נאמן[7]: „ג' נאמנים הם, עני שהוא נאמן על הפקדון אין נאמן גדול מזה, בעל הבית שהוא נאמן על מעשרותיו אין נאמן גדול מזה, רווק שגדל במדינה ולא נחשד על הערוה אין נאמן גדול מזה"[8]. בדומה לכך מימרתו של ר' יוחנן במסכת פסחים, אשר בכתב יד אחד פותחת ב„תנו רבנן": אמר ר' יוחנן שלשה מכריז עליהן הקב"ה בכל יום, על רווק הדר בכרך ואינו חוטא, ועל עני המחזיר אבידה לבעלים, ועל עשיר המעשר פירותיו בצינעא"[9].

העיסוק הרב במצות המעשרות, הן במימרות ובמדרשים שנועדו להלל ולהבטיח שכר למפריש מעשרותיו כראוי, הן במימרות ובמדרשים שנועדו לאיים על זה שאינו מקפיד בהפרשת מעשרותיו, אינו מעיד רק על החשיבות שייחסו חכמים למצוה זו, אלא בכוחו גם לשקף כי בכל התקופות היו רבים מהעם מנסים להשתמט מהפרשת מעשרות כדין, שאם לא כן לא היה צורך בהרבות דברי שבח מחד גיסא ודברי איום מאידך גיסא[10].

לגבי התקופה הנדונה על ידינו, היינו ימי הבית השני, אנו נתקלים במספר ראיות ועדויות, המראות כי לא הכל הקפידו בהפרשת מעשרות, ואשר לאורן ניתן אף להצביע על הגורמים לתופעה זו.

לפי המשתמע מן ההלכה העיונית, הרי זכותו של כל אדם המפריש מעשרות, לתתם במישרין לכהנים ולויים[11] ובכל מקום שירצה[12]. מצויות אף מספר עדויות המשקפות מציאות המזדהה עם קביעה זו של ההלכה[13]. אולם חוקרים רבים[14] עמדו על כך, כי מקורות רבים מעידים ומוכיחים בעליל, כי בימי הבית השני, ובמיוחד בראשית ימי הבית עד לתקופת החשמונאים, השתרש נוהג של העלאת המעשר הראשון (ואף שאר מתנות כהונה) לירושלים ולמקדש, והלוקתו משם לכהנים ולויים. העדויות לכך מצויות

5) בבלי, שבת קי"ט ע"א, והשוה ב"ר י"א ד', פסיקתא רבתי כ"ג, קי"ט ב'.

6) פסיקתא רבתי כ"ה, קכ"ז ב'.

7) לבירורו של המושג „נאמן" — להלן.

8) אדר"נ נו"ב פרק ל"ה (מהדו' שכטר ל"ט ע"ב).

9) בבלי פסחים קי"ג סע"א. בכ"י מינכן וא"פ ואה"ת ועוד לי' „אר"י". בכ"י מ"ב: ת"ר.

10) גם מפילון („על החוקים" I 153—154) המשמיע דברי זרוז רבים למתרשלים בהפרשת המעשרות, אנו למדים שמצות מעשר הצריכה זרוז בכל דור ודור.

11) מהמקורות הפנימיים והחיצוניים, שבחלקם יצוינו להלן (הערה 15), נובע כי הזכות למעשר ראשון היתה בימי הבית השני גם, ואולי בעיקר, לכהנים.

12) ספרי דברים ראה פיס' ע"ז (מהדו' רמא"ש צ' ע"ב—צ"א ע"א), מדרש תנאים לדברים י"ד כ"ב (עמ' 77), תוס' פאה פ"ד ה"ז.

13) ביצה פ"א מ"ו, תוס' פאה פ"ד ה"ה—ה"ו ועוד. חיי יוסף פרק י"ב ופרק ט"ו, קדמוניות היהודים כ' ח' ח' (§ 181) כ' ט' ב' (§ 206—207). ייתכן שיש להזכיר כאן אף את תוס' סנהדרין פ"ב ה"ו (ובמקבילות: ירוש' פ"א י"ח ע"ד, בבלי י"א ע"ב, מדרש תנאים לדברים כ"ו י"ג עמ' 176). הצד השווה לכל העדויות הללו, שהן משקפות את הימים שלפני החורבן, ואין בהן אלא להעיד על סוף ימי הבית, ושמא רק על תקופת המרד עצמו, שבה שררה אנרכיה בשטחים רבים.

14) ביכלר, „הערות והארות על מצב האשה בספר יהודית", ספר בלוי (תרפ"ו) עמ' 53 ואילך; אלון, „לחקר ההלכה של פילון", מחקרים א' עמ' 83 ואילך (תרביץ ש"ה—ש"ו); ספראי, „העליה לרגל בימי הבית השני" עמ' 127 ואילך; ראה גם Belkin, Philo and the Oral Law, 70 ff.

בספרי המקרא מתקופת הבית השני, בספרים החיצוניים ובדברי פילון [15]. יש להניח כי להעלאת המעשרות לירושלים לא נקבע מועד מיוחד, ובדרך הטבע היו מעלים אותם בשעת העליה לרגל, כמוכח, במישרין או בעקיפין מחלק מהמקורות, המזכירים את העלאת המעשרות לירושלים [16].

תקנה זו של העלאת המעשרות לירושלים, שיסודה עוד בימי עזרא ונחמיה, גרמה בהכרח לצמצום בהפרשת המעשרות. קשה להניח כי היתה אפשרית הקפדה בהפרשת מעשרות באזורי הארץ המרוחקים מירושלים, כשזו היתה כרוכה בהבאת המעשרות לירושלים. צויין כי קרוב לודאי שהעלאת המעשרות לירושלים היתה מתבצעת בשעת העליה לרגל, והנה ידוע כי אף במצוה זו לא הכל היו מקפידים [17], ממילא מובן כי אף לא הכל היו מעלים מעשרותיהם לירושלים. יתכן כמובן כי אלו שלא עלו לרגל היו מפרישים את המעשרות לכהנים או לויים במקומות מגוריהם נוסח ההלכה העיונית, אך ודאי לא הכל עשו כן. הכהנים והלויים היו בעלי אדמות משלהם, מספרם היה אחוז קטן מכלל העם, ואין להניח כי כל מי שלא היה עולה לרגל לירושלים, היה מפריש להם מעשרות במקומותיהם.

במשנה המפרטת את תקנותיו של יוחנן כהן גדול נשנה: ,,ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי" [18], הגירסא בתוספתא היא: ,,אף הוא גזר על הוידוי וביטל את הדמאי" [19]. מבלי להכנס למשמעותן של תקנות יוחנן כהן גדול, מתברר מהן כי מושג הדמאי [20] הוא קדום לימיו של יוחנן הורקנוס. יתכן כמובן שלא היתה למושג אותה עוצמה שנקנתה לו במשך הזמן, אך נובע מכאן ללא ספק עצם קיומה של תבואה שלא

15) נחמיה י"ג ה' וי"ב—י"ג, מלאכי ג' י', דבהי"ב ל"א ה'—י"ב (במקום זה מדובר על ימי חזקיהו, אך יש להניח כי הדברים משקפים את הנהוג בזמן כתיבת הספר), יהודית י"א י"ג, טוביה א' ו'—ז' חשמ"א ג' מ"ט—נ"א, ראה גם תרגום השבעים לשמ"א א' כ"א, וכן פילון „על החוקים" I 132—152. החוקרים מעלים גם את דבריו של דמטריוס במכתבו „לעם היהודים" כהוכחה להעלאת מעשרות לירושלים: καὶ Ἱερουσαλὴμ ἤτω ἁγία καὶ ἀφιεμένη καὶ τὰ ὅρια αὐτῆς αἱ δεκάται καὶ τὰ τέλη [= וירושלים תהא קדושה וחופשית וגבולותיה פטורים מן המעשרות והמכסים] (השוה גם יוספוס, קדמוניות י"ג ב' ג'—51§). (חוקרים אלו מסתמכים על תרגומיהם של קאוטש וצ'רלס והערותיהם שם.) אולם מתקבל יותר על הדעת כי במונח מעשרות אין הכתוב מתכוון למעשר הראשון, אלא למיסי השלטון, אשר מהם פוטר דמטריוס את תושבי ירושלים, אם כך הדבר אין מפסוק זה ראיה לענייננו.

16) יהודית שם (מדובר על שמירת המעשרות, ואם אין ההעלאה סמוכה להפרשה, הרי מסתבר כי המעשרות נשמרו לימי הרגל), טוביה שם, תרגום השבעים שם, והשוה גם חגיגה פ"ג מ"ו. העיר על כך אלון בקצרה במאמרו הנ"ל מחקרים א' עמ' 85, וכן ספראי בספרו על העליה לרגל עמ' 129 ואילך.

17) הוכיח את הדברים בפרוטרוט ספראי בספרו על העליה לרגל.

18) מעשר שני פ"ה מט"ו (סוטה פ"ט מ"י). נראה כי המדובר ביוחנן הורקנוס הראשון, ולא כסברת אלון במאמרו הנ"ל, המנסה להוכיח כי בהורקנוס השני עסיקינן.

19) סוטה פי"ג ה"י. בברייתא שבתלמוד (סוטה מח א) הנוסח: „וגזר על הדמאי".

20) לפרוש המושג דמאי מבחינה לשונית עי' ערוך השלם, מוסף הערוך, ועיין גם במאמרו של צ'רנוביץ (רב צעיר) „דמאי — הצעה הסטורית לתקנות יוחנן כהן גדול שבמשנה", מחקרים לזכרון קאהוט עמ' מ"ו (שם בהערה מס' 1 מביא צ'רנוביץ את רוב הפירושים למושג).

הופרשו מעשרותיה. לפנינו אם כן הוכחה נוספת, כי לא היו מקפידים על הפרשת מעשרות כדין.

גם המסורות בתוספתא, בברייתות ובתלמודים שנועדו להסביר את פשר התקנות של יוחנן כהן גדול, מוכיחות כי היתה קיימת השתמטות מהפרשת מעשרות, בין אם יש בהן עדות היסטורית לתקופתו של יוחנן הורקנוס, בין אם הן משקפות את המציאות בימים מאוחרים יותר: ,,אף הוא גזר על הוידוי וביטל את הדמאי, לפי ששלח בכל עיירות ישראל, וראה שלא היו מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, מעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין, אמר תרומה עוון מיתה ותרומת מעשר עון טבל, (כי"ו ודפו': טבל עון מיתה) והיה אדם קורא שם לתרומה ולמעשר (כי"ו ודפו': תרומת מעשר) ונותן לכהן, ומעשר שני מחולל על המעות, והשאר מעשר ומעשר עני המוציא מחבירו עליו הראיה" [21]. מצויה אם כן אפשרות במסגרת הדין להמנע מהפרשת מעשר ראשון. הירושלמי מסביר את הפיסקא שבמשנה ,,ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי", משום שיוחנן כהן גדול ,,העמיד זוגות", כלומר קבוצות של גובים, שהקפידו על הפרשת התרומות והמעשרות, בהמשך אותה מסורת מציינים את יוחנן כהן גדול לגנאי, על שלא מיחה בידי אלעזר בן פחורה ויהודה בן פתירה שהיו נוטלים את המעשר בכח הזרוע [22]. מסורת זו יש לה השלכה מרובה יותר למציאות בתקופתו של יוחנן הורקנוס, כפי שנראה להלן, ועדותה על מנגנון גביה מפותח, ועל הנוטלים את המעשרות בכח הזרוע, מצביעים כמובן על נטייה להשתמטות מהפרשת המעשרות.

פרופ' שליט בספרו על הורדוס [23] סובר, שמלכי בית חשמונאי השתמשו במעשר לצרכיהם. אמנם עם שחרורה של יהודה על ידי החשמונאים בטלו המיסים הסלוקיים השונים, אך אין זאת אומרת כי המלכים החשמונאים טמנו את ידיהם בצלחת מבחינת מדיניות המיסים, ויש להניח כי בין השאר ניצלו את המעשרות. מסתבר כי יש לקשור לכך את תקנותיו של יוחנן כהן גדול, ובמיוחד את המסורת בירושלמי הדנה בארגון הגבייה של המעשרות. קרוב לוודאי כי ניתן למצוא הד לדברים אף במימרתו של רבי יהושע בן לוי: ,,בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים: שליש למכרי כהונה ולוייה, ושליש לאוצר, ושליש לעניים ולחבירים שהיו בירושלים" [24]. יש להניח כי לפחות ה,,שליש לאוצר" היה החלק שנכנס לקופת המדינה [25].

21) תוס' סוטה פי"ג ה"י (ירוש' מעשר שני נ"ו ע"ד וסוטה כ"ד ע"א). במקורות שלפנינו התקנה היא לבעלי היבול ומוכריו, המוזהרים להפריש תרומה, תרומת מעשר ומעשר שני כדין, ואילו למעשר ראשון ולמעשר עני מספיקה קביעת שם ומקום, והמוציא מחברו עליו הראיה. אולם בברייתא שבבבלי (סוטה מח א), התקנה אינה למוכר, אלא היא נועדה להיות אזהרה לקונה, שעליו להקפיד בהפרשת תרומה, תרומת מעשר ומעשר שני וכו' (וראה להלן).

22) ירושלמי, מעשר שני ספ"ה נ"ו סע"ד וסוטה פ"ט כ"ד סע"א.

23) „הורדוס המלך — האיש ופעלו", עמ' 137 ואילך, והערה 408 (בעמ' 439).

24) ירוש' מעשר שני נ"ו סע"ד וסוטה כ"ד סע"א .

25) אמנם יתכן לומר כי במונח „אוצר" הכוונה לא לאוצר המדינה, אלא לאוצר בית המקדש, שכן בראשית ימי הבית היו מחלקים את המעשרות לכהנים או ללויים מאוצר בית המקדש. אך אם נפרש כך יקשה עלינו להבין מה מהותו של ה„שליש למכרי כהונה ולוייה", הנזכר אף הוא במסורתו של רבי יהושע בן לוי.

דרך השימוש במעשרות על ידי המלכים החשמונאיים לא נראתה לפרושים, וראו בו את אחד הסימנים המובהקים לעבדות העם. ריכוז כספים של המעשר בידי המלכים החשמונאים עומד בניגוד לאיסור התורה „וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" (דברים י"ז י"ז), וכמו כן שימש בידי המלכים למטרות שוודאי לא נראו תמיד לפרושים. ראיה להתנגדותם של הפרושים לשימוש מלכי בית חשמונאי במעשר, ניתן למצוא בעובדה, שבכל ההלכה הפרושית לא נזכר ענין העלאת המעשרות לירושלים, העלאה שבתקופת החשמונאים היתה כרוכה מן הסתם בריכוז המעשרות בידי המלכים. לפיכך — יש להניח — נמנעו מלהעלות את המעשרות לירושלים, עד כמה שניתן להם הדבר, אלא נתנום לכהנים או ללויים במקומותיהם. יתכן מאד כי על רקע זה נוצרה ההלכה, שעליה עמדנו לעיל, הקובעת שהמעשרות ניתנים במישרין לכל כהן או לוי שירצה בעל היבול, ובכל מקום. עם כל האמור יש להניח כי תהליך זה הביא לריבוי של נמנעים מהפרשת מעשרות. וודאי שבשעה שנפתח פתח לאכרים לא להעלות את המעשרות לירושלים, לא מיהרו כולם לתיתם במקומותיהם. אחד הביטויים להתנגדותם של הפרושים לשיטת הגביה החשמונאית, משתקף בדעה המאוחרת כי בימי הבית השני אין הובת תרומות ומעשרות מן התורה, אלא „מאליהן קיבלו" [26], מובן שהשקפה מעין זו לא הביאה לריבוי מעשרים, ומשנפתח פתח להשתמטות מעול המעשר, ודאי היו רבים שנצלוהו.

בשעה שיוליוס קיסר נכנס לארץ, והכניס סדר חדש במקום סדרי גביניוס, הוא נותן באדיקט מעמד של אתנרך להורקנוס, ומציין את זכויותיו. בין היתר נזכרים באדיקט זה כמה פעמים המעשרות. בעיקר יש להדגיש פיסקא זו: πρὸς τούτοις ἔτι καὶ Ὑρκανῷ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ τὰς δεκάτας τελῶσιν, ἃς ἐτέλουν καὶ τοῖς προγόνοις αὐτῶν. (= ונוסף על כך ישלמו עוד להורקנוס ולבניו את המעשרות ששילמו גם לאבותיהם.) יוליוס קיסר מצוה אם כן באדיקט זה, כי על היהודים לתת את המעשרות להורקנוס [27]. נשאלת השאלה: מה טעם צריך הקיסר לאשר את קביעתו של חוק, שהוא דין יהודי קדום ומפורש. התשובה הוא: מסתבר מכאן כי בימיו של הורקנוס, ובימים שקדמו לו, חלה התרופפות נוספת בהפרשת המעשרות, עד כדי כך שהיה צורך בפקודת הקיסר כדי לייצבה מחדש. הטעם העיקרי להתרופפות זו היה בודאי, שבשנים הטרופות שבין משטר למשטר התרשלו האכרים בתשלום המעשרות. אלון [28] מעלה טעם נוסף: הנוטים אחרי אריסטובולוס, שהתנגדו לשלטון הורקנוס, היו נמנעים מלהביא את מתנות הכהונה לאוצר שבמקדש, שעמד תחת שליטתו של הורקנוס הכהן הגדול, הן משום שלא הכירו בכהונתו הגדולה, הן משום שודאי לא היה מחלק מעשרות לכהנים המתנגדים לו. אם זו הסיבה, יתכן שנכונים דברי אלון, שיריביו של הורקנוס היו נותנים את המעשרות לכהנים במקומותיהם, אך ודאי שלא הכל היו עושים כן [29].

---

26) ירוש' שביעית ל"ו ע"א, ב"ר ויחי פצ"ו (מהדו' תאודור־אלבק עמ' 1202), רות רבה פ"א ד'.

27) קדמוניות י"ד י' ו' (§203), השוה גם סעיפים 195 ו־208 שם. ניתן לראות כאן הוכחה נוספת לנטילת המעשרות על ידי המלכים החשמונאיים, ובמיוחד שהאדיקט מדגיש, שישלמו להורקנוס ולבניו את המעשרות כשם ששולמו לאבותיהם.

28) במאמרו הנ"ל עמ' 88—89.

29) יתכן גם כן כי נוסף לכל הטעמים האמורים להתרופפות הפרשת המעשרות, היו גם לסדרי גביניוס

מימי הורדוס ואילך עובר על הארץ תהליך נרחב של אורבניזציה, תושבי הערים מתרבים, ועליהם לא היתה מוטלת החובה של הפרשת תרומות ומעשרות, אלא במידה שעסקו במסחר בתוצרת חקלאית, והמוכרים טרם הפרישו את התרומות והמעשרות. קרוב להניח כי האכרים חשו שנופל עליהם עול שאינו נופל על העירוניים, ומתוך הרגשת הפליה זו, הרבה הדבר את הנמנעים מהפרשת מעשרות.

מצב זה של אי הקפדה בהפרשת מעשרות, הולך ונמשך עד סוף ימי הבית השני, ומשתקף יפה במימרא זו [30]: „אמרו חרבו חנויות בני חנן שלש שנים קודם לארץ ישראל, שהיו מוציאים פרותיהם מידי מעשר, שהיו דורשים לומר, עשר תעשר ואכלת ולא מוכר, תבואת זרעך ולא לקוח" [31].

אמנם בברייתא המעריכה את תקופת הבית השני, מודגש שהיו זהירים במעשרות: „אמר רבי יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה? מפני בזיון קדשים שבתוכה. ירושלים בנין הראשון מפני מה חרבה? מפני עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים שהיו בתוכה. אבל באחרונה מכירין אנו בהן שהן עמלים בתורה וזהירין במעשרות, מפני מה גלו? מפני שאוהבין את הממון ושונאין איש את רעהו" [32]. קרוב לודאי כי דברי הברייתא "שהיו זהירין במעשרות" נכתבו לשם „תעמולה" להפרשת מעשרות לאחר חורבן הבית [33], ואין לראות בהם הוכחה להפרשת מעשרות כסדר בימי הבית. יתכן גם כי דברי הברייתא הנם

חלק בכך. כידוע חילק גביניוס את ארץ ישראל לחמשה אזורים נפרדים, ארבעה מהם נקרעו מירושלים על ידי הושבת סנהדריות מיוחדות בערים המרכזיות שלהן (שנת 56, וראה קדמוניות י"ד ה' ד' (§91), ומלחמות א' ח' ה'). סדרים אלו הפרו מן הסתם את סדר העלאת המעשרות לירושלים. יוליוס קיסר מבטל את הסדרים של גביניוס, ומבטל גם את שינויי הנוהג בהפרשת המעשרות, וההפחתה בהפרשה זו, שיתכן וחלו בעטים.

30) ספרי דברים פיס' ק"ה (מהדו' רמא"ש צ"ה ע"ב), ירו' פאה ט"ז ע"ג, בבלי ב"מ פ"ח ע"א. לדעת אורבך יתכן ואפשר לזהות את בני חנן עם בית חנין, שעליהם אמר אבא שאול: „אוי לי מבית חנין, אוי לי מלחישתן" (תוס' מנחות פי"ג הכ"א, וכן בבלי פסחים נ"ז ע"א) (ראה אורבך, „מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל" — ציון ט"ז (תשי"א) חוב' ג'—ד' עמ' 11 ואילך).

31) ביכלר בספרו (...Der Galilaeische Am־Ha־Ares פרק ראשון הערה 14) מביא כהוכחה נוספת לאי הפרשת מעשרות בסמוך לחורבן הבית את המשנה דלקמן: „אמר רבי יהודה מעשה בגינת ורדים שהיתה בירושלים, והיו תאנים נמכרות משלש ומארבע באיסר, ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר מעולם" (מעשרות פ"ב מ"ה). הראיה ממשנה זו קלושה במקצת, כי היא אמורה בקונטקסט של הלכה הקובעת כי לדעת רבי יהודה מותר לאכול תאנים בודדות בלא לעשר, ורבי יהודה מביא מעשה זה בתורת תקדים מימי הבית, כדי להוכיח את דעתו.

32) תוס' מנחות פי"ג הכ"ב, ירוש' יומא ל"ח ע"ג.

33) הפרשת מתנות כהונה נמשכה בימים שלאחר החורבן, ועצם ההפרשה היתה מעין תחליף ל„קדושת המקדש". הדבר בולט במעשה דלקמן: „וכבר נשתהה ר' טרפון לבוא לבית המדרש, אמר לו רבן גמליאל מה ראית להשתהות, אמר לו שהייתי עובד, אמר לו והלא כל דבריך תימה וכי יש עבודה עכשיו?! אמר לו הרי הוא אומר ,עבודת מתנה אתן את כהונתכם' (במד' י"ח ז')— לעשות אכילת קדשים בגבולין כעבודת מקדש במקדש" (ספרי קורח פיס' קט"ז — מהדו' הורוביץ עמ' 133, בבלי פסחים ע"ב ע"ב, בדומה לכך גם המדרש בספרי זוטא קורח י"ח ז' — מהדו' הורוביץ עמ' 293). במספר מקומות פסקו חכמים, כי מתנות כהונה ולויה נוהגות לאחר החורבן, כשם שנהגו לפניו (השוה ספרי קרח פיס' קי"ט עמ' 146, וספרי זוטא עמ' 297).

תוצאה של השוואת המצב שלאחר החורבן לזה שלפניו — מובן שלאחר החורבן היתה נוהגת הפרשת מעשרות עוד פחות מאשר היתה נוהגת בזמן שבית המקדש היה קיים.

החשיבות הרבה שיוחסה להפרשת מעשרות מחד גיסא, והזלזול וההשתמטות הפושים מהפרשת מעשרות מאידך גיסא, הביאו לידי כך, שאחד הענינים המגדירים את זהותו של עם הארץ, הוא אי הפרשת מעשרות, ולעומתו אחד הדברים המציינים את החבר, הוא הפרשת מעשרות לדקדוקיה. מכך מתברר, שאין לראות במעשרות מצוה בעלמא, אשר יש המקפידים בקיומה, ויש העוברים עליה — שמירתם או אי שמירתם של דיני המעשר הראשון, היא אחד הגורמים להוצרותם של התכים חברתיים בעם בתקופת הבית השני [34].

חכמים מגדירים את עם הארץ בתורת מי שאינו מעשר: „דתניא איזהו עם הארץ, כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים, כל שאינו מעשר פירותיו כראוי" [35].

המושג עם הארץ, כמתייחס למי שאינו מפריש מעשרות וחשוד על עניינים בתחום הטהרה, נוצר עוד בימי הבית, והוא עומד בניגוד למושג חבר, שפרושו בימי הבית, אדם המשתייך לחבורה המקפידה על הפרשת מעשרות כדין, וזהירה ומקבלת על עצמה חומרות יתרות בתחום הטהרה.

עם הארץ מופיע כבר במקורות תנאיים קדומים, כמי שאינו זהיר בהפרשת מעשרות, ובענייני טומאה וטהרה. הגדרתו של המושג דמאי היא: תבואה של עם הארץ אשר ספק אם הופרשו מעשרותיה. מושג זה מופיע, כפי שראינו, בתקנותיו של יוחנן כהן גדול, ומכאן שהוא קדום עוד לתקופתו. הברייתא במסכת סוטה, המסבירה את תקנותיו של יוחנן כהן גדול, קושרת את ביטול הדמאי עם תקנה ללוקחי פירות מעם הארץ, החשוד על אי הפרשת מעשרות: "אף הוא... וגזר על הדמאי לפי ששלח בכל גבול ישראל, וראה, שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתם מעשרים ומקצתם אין מעשרים, אמר להם בניי בואו ואומר לכם, כשם שתרומה גדולה יש בה עון מיתה, כך תרומת מעשר וטבל יש בהן עון מיתה, עמד והתקין להם, הלוקח פירות מעם הארץ מפריש מהם מעשר ראשון ומעשר שני, מעשר ראשון מפריש ממנה תרומת מעשר ונותנה לכהן, ומעשר שני עולה ואוכלו בירושלים, מעשר ראשון ומעשר עני המוציא

---

34) דעתו של ביכלר (Der Galilaeische Am-Ha-Ares des Zweiten Jahrhunderts) כי המושגים עם הארץ וחבר למעשרות ולטהרה מתייחסים לתקופת אושא ולגליל אינה מתקבלת על הדעת. נימוקו העיקרי של ביכלר הוא, כי מוסרי ההלכות בדבר ע"ה וחבר הם בני תקופת אושא, אך אין לקבוע את חלותן של הלכות מבחינה היסטורית על פי זמנם של שוניהן, יש לבדוק את ההלכות מבחינת תוכנן, עניגן ומקומן במציאות. אלון טוען לעומת ביכלר, מה ראו חכמים להחמיר ולחדש איסורים בטהרות ימים רבים לאחר החורבן („תחומן של הלכות טהרה" מחקרים א' עמ' 163), ברוח זו ניתן לטעון אף לגבי ענין המעשרות. אף הדיעה המעמידה עולמם של חכמים ביהודה, ומשיירת הגליל ברשות עמי הארץ, אין לה אחיזה (וראה להלן). כללית יש לציין, כי שיטתו של ביכלר היא במידה רבה מגמתית, כנגד החוקרים הנוצרים בני זמנו, שהבליטו את הניגוד בין חבר לע"ה, בכדי להראות את פעולתו של ישו לטובת העם הפשוט, ונגד התרחקות חברתית על ידי דחיקת עם הארץ למיטת סדום זו של אושא והגליל, שלל ביכלר מתאוריה זו את הבסיס ההיסטורי-מציאותי.

35) בבלי ברכות מ"ז ע"ב וסוטה כ"ב ע"א, והשווה תוס' ע"ז פ"ג ה"ו.

מחבירו עליו הראיה" [36]. אמנם קשה לראות בדברי הברייתא עדות היסטורית לתקופתו של יוחנן הורקנוס, אך נראה כי עדות על קיומו של המושג עם הארץ, לגבי המזלזלים בהפרשת מעשרות בימי הבית, יש כאן [37].

מושג חברתי אחר הקשור לדיני המעשרות ומידת קיומם, הוא ה„נאמן".

במשנה [38] שנינו לגבי הנאמן: „המקבל עליו להיות נאמן, מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח, ואינו מתארח אצל עם הארץ. רבי יהודה אומר אף המתארח אצל עם הארץ נאמן. אמרו לו על עצמו אינו נאמן, כיצד יהא נאמן על של אחרים".

על פי מקור זה הנאמן הוא אדם המקפיד בדיני המעשרות, הקפדה כה מרובה עד כדי הפרשת מעשרות מכל יבול העובר תחת ידו. מובן שאין חובה זו חלה אם הנאמן קיבל מעושר ודאי, אך בכל מקרה אחר עליו להפריש מעשרות, ולא לסמוך על המוכר, או על הקונה.

השאלה המתעוררת היא, האם המושג נאמן משקף שכבה חברתית, בדומה למושגים עם הארץ וחבר, או שאין הוא בא לציין אלא כל אדם המקפיד בהפרשת מעשרות גרידא.

מספר חוקרים [39] רואים בנאמן מושג המציין שכבה חברתית, וטומן בחובו יותר מאשר הקפדה על הפרשת מעשרות. לדעתם יש לראות בנאמן מועמד לדרגת חבר בחבורה, הנמצא בשלב הראשון בשלבי הקבלה לחבורה.

דעה זו נוצרה מתוך זה, שבמקורות השונים משוקעים דיני הנאמן, בתוך הלכות החברים והחבורה. כמו כן החובות המוטלות על הנאמן הן מתחום, שבו החבורה מקפדת באופן מיוחד — היינו הפרשת מעשרות כדין.

במיוחד מחזקים החוקרים הנ"ל את דעתם, מתוך השואה למציאות המשתקפת ממגילות ים המלח — שממנה נובע, כי יש דמיון בין מעמדו של המועמד ל„יחד", לבין מעמדו של הנאמן. כל זאת תוך כדי השוואה כללית שהם עורכים בין חוקי היחד למנהגיו להלכות חברים וחבורה ומנהגיהם [40].

---

36) בבלי, סוטה מ"ח ע"א.

37) אף לגבי אי קיום מצוות בתחום הטהרה, מצויות עדויות כי המושג ע"ה קדום. כך למשל אנו שונים במשנת חגיגה פ"ב מ"ז: „בגדי עם הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה וכו'". אפשטיין הוכיח כי הלכות אלו היו סדורות לכל המאוחר בימיו של הורדוס („מבואות לספרות התנאים" עמ' 46—52). במשנה זו אנו מוצאים את עם הארץ בתחתית המדרגה מבחינת שמירת חוקי הטהרה. עם הארץ נזכר פעמים רבות בקשר להיותו חשוד בענייני טהרה, במחלוקות שבין בית שמאי לבין בית הלל (השוה לדוגמא, תוס' שבת פ"א הט"ו, ירו' שבת ג' ע"ג, עדויות פ"א מי"ד ועוד).

38) דמאי פ"ב מ"ב, והשוה תוס' דמאי פ"ב ה"ב.

39) ראה בכוון זה Rabin: Qumran Studies ובמאמרו בספר „עיונים במגילות מדבר יהודה" (הרצאות לזכרו של סוקניק): „היחד החבורה והאיסיים", וכן Neussner, "The Fellowship (חבורה) in the Second Jewish Commonwealth, The Harvard Theological Review 53 (1960), 125—142.
לגבי ההשוואה בין החבורה ליחד ראה גם Lieberman, The Discipline in the So-called Dead Sea Manual of Discipline J.B.L. 71 (1952), 199—206.

40) המועמדות ל„יחד" מתבטאת בתקופת מבחן: „וכל המתנדב מישראל להוסף על עצת היחד, ידורשהו האיש הפקיד בראש הרבים לשכלו ולמעשיו, ואם ישיג מוסר יביאהו בברית לשוב לאמת ולסור מכל עול ויבינהו במשפט היחד" (מגילת הסרכים דף ו' שו' 13—15), הגדרה שונה במקצת במב"ד: „ביום

הוכחה נוספת לכך שהנאמן הנו מועמד לחבורה בדומה למועמד להצטרף ליחד, בהשוואה לעונשו של החבר בכת ים המלח. החבר בכת מדבר יהודה העובר עבירה, עונשו מתבטא בהרחקה מן הטהרה [41], לפי זה הוא נמצא במצב של ה„בא בברית", היינו המועמד לכת, אשר אף עליו מוטלות חובות, אך אינו מורשה עדיין לקרב לטהרת הרבים. עונש דומה חל לגבי החבר שקלקל: „בראשונה היו אומרים, חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחברותו, חזרו לומר כל זמן שהוא גבאי אינו נאמן, פירוש מגבייתו הרי זה נאמן" [42]. הווי אומר: חבר שקלקל מחזירים אותו למצב המועמדות — היא הנאמנות.

לדעתי, ההשוואה לגבי ה„בא בברית" שבמגילת ים המלח מאולצת, מבלי לנגוע כבר בכל הפקפוקים הקשורים להבאת ראיות מהמגילות בכלל, ובסוגיא זו בפרט. ההבדל בין הנאמן לבין המועמד ל„יחד" רב מן הדמיון. בעוד שב„יחד" הרוצה „לבוא בברית" מכריז על זאת רק בפני „האיש הפקיד", הרי המבקש להיות נאמן חייב לקבל זאת על עצמו בפני כל החבורה [43]. אין כל השוואה בין חובות הנאמן המתבטאות בהקפדה על המעשרות, לבין חובות ה„בא בברית" שלפי מגילת הסרכים הן מתבטאות ב„לשוב לאמת" ו„לסור מכל עול", ולפי מגילת ברית דמשק הן מתבטאות בהתחייבות לשמור על מצוות התורה.

גם ביחס לעונש ההחזרה לשלב המועמדות רב הסתום על המפורש. אין לקבוע בפסקנות כי ה"מובדל מן הטהרה" מזדהה עם ה„בא בברית", וכי יש כאן מועמדות החותרת לשיבה מוחלטת ל„יחד", אמנם שניהם אינם קרבים לטהרה, אך יתכן שזה אינו קרב מחמת שהוא עדיין בשלב המועמדות, וזה מחמת עונשו. גם מההלכה על „החבר שנעשה גבאי" קשה להסיק כי קביעתו כנאמן במקרה שחזר בו, באה להשוותו למועמד לחבורה. יש להדגיש כי הגירסא של ברייתא זו שונה במקבילות, בירוש' נשנה: „יצא מגבייתו הרי הוא כחבר" [44], ואילו בבבלי בכורות נשנה: „פירש הרי הוא ככל אדם" [45]. במקבילות אלו אם־כן אפילו המושג נאמן אינו נזכר.

יש לציין כי בהלכות הדנות בעניניים שמקבל עליו הנאמן, אין כל זכר לכך שהוא מתקבל לאיזה כלל שהוא, וזאת בניגוד לחבר, שעליו נאמר בפירוש שהוא מתקבל לחבורה. לעומת זאת הרי לגבי המועמד ל„יחד" מצוין בפירוש, כי כל המוטל עליו הוא במסגרת המועמדות, שבסופה עומדת המטרה „לבוא בברית" הכת.

כללית יש להדגיש, כי המונח נאמן בהלכה, לא נתייחד דווקא לנאמנות על המעשרות והוא מופיע גם במובנים אחרים. הצד השווה במובנים אלו הוא כי הנאמן עומד בניגוד לחשוד על אי קיומה של מצוה זו או אחרת, במקרה מסוים מצוין אפילו עם הארץ בתורת נאמן, במימרא: „עמי הארץ נאמנין על הכשרות" [46].

דברו עם המבקר אשר לרבים, יפקדהו בשבועת הברית אשר כרת משה עם ישראל, את הברית לשוב אל תורת משה בכל לב ובכל נפש אל הנמצא לעשות בם" (מב"ד דף ט"ו שו' 10—7).

41) מב"ד דף ט' שו' 21, ובדומה לכך מגילת הסרכים דף ז' שו' 3 ועוד.

42) תוס' דמאי פ"ג ה"ד, ועיין להלן.

43) „אבל ברבים, אינו נאמן, עד שיקבל עליו ברבים" (ירוש' דמאי פ"ב כ"ב ע"ד)

44) ירוש' דמאי פ"ב כ"ג רע"א.

45) בבלי בכורות ל"א ע"א.

46) ירו' דמאי פ"ב כ"ב סע"ד. לגבי המושג נאמן כללית ראה אדר"נ נו"ב פל"ה (מהדו' שכטר ל"ט ע"ב) ועוד.

ניתוח ההלכה עצמה מראה אם־כן כי אין יסוד רב להשערה שהנאמן הוא המועמד לחבורה, ויש להתוות תפיסה שונה לגבי מהותו של מושג זה.

אין פלא אפוא, שחובות הנאמן ביחס לענייני מעשרות בהלכות הנדונות על ידינו, שנויים לצד הלכות חבר וחבורה. המונח נאמן בא לציין בהלכות אלו את השמירה על דיני המעשרות, שמירה שהיתה חשובה לחברים, בהיותם מקפידים במיוחד בדיני המעשרות. הנאמן על המעשרות עומד בהלכות אלו בניגוד לחשוד על המעשרות, ובמיוחד בניגוד לעמי הארץ, והוא מהווה גורם, שעמו יכול החבר לבוא במגע כלכלי חופשי. היחס בין נאמן לחבורה מתבטא בכך, שהוא קיבל עליו בפני החבורה את שמירת דיני המעשרות לדקדוקיהם, ולפיכך יכול החבר לסחור עמו ללא חשש. יש להניח כי השמירה על דיני המעשרות שנתחייב בה הנאמן, נתלוותה בהקפדה מסוימת בעניני טהרה, ובמיוחד טהרת הפירות, שכן חברים היו מקפידים באופן קיצוני בעניני טהרה [47].

הלכות רבות מעידות על האפשרות לקיים מגע כלכלי חופשי ללא חשש טבל עם הנאמן בשעה שעם הארץ ומי שאינו נאמן היו חשודים על אי־קיומן של מצוות המעשר.

המשנה הבאה מעידה על מכירת היבול דווקא לנאמן: „לא ימכור אדם פרותיו משבאו לעונת המעשרות למי שאינו נאמן על המעשרות" [48].

מידת אי האמון לגבי מי שאינו נאמן ביחס להפרשת מעשרות הגיעה עד כדי כך, שחייבו לעשר פירות שנקנו הימנו, אפילו הוא טוען כי עישר כדין: „הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות, ושכח לעשרן, ושואלו — בשבת יאכל על פיו, חשכה מוצאי שבת — לא יאכל עד שיעשר" [49].

לפי דברי אבא שאול בתוספתא: פירות שכבר עושרו, אם נמצאו זמן מה ברשותו של ע"ה וחזרו, יש לעשרם מחשש שמא החליפם ע"ה בפירותיו: „השולח פירות לחבירו ונמלך להחזיר, נוהג בהן כמות שהיה, אבא שאול אומר חושש אני שמא חילפן" [50].

ההקפדה בענין העישור היתה כה רבה, עד שאשה שאינה מעשרת ומכשילה את בעלה, ניתן לגרשה בלי לתת לה את כתובתה: „ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית, ואיזו היא דת משה, מאכילתו שאינו מעושר, ומשמשתו נידה, ולא קוצה לו חלה, ונודרת ואינה מקימת" [51].

אמנם קיימת אפשרות שהבעל מקפיד במצות המעשרות, והאשה אינה מקפדת: „היה הוא נאמן ואשתו אינה נאמנת, לוקחין הימנו, ואין מתארחין אצלו, אע"פ שאמרו, הרי

---

47) אין ברצוני לשלול את האפשרות, כי היה קיים שלב של מועמדות לחבורה, אלא את זהויו של הנאמן עם המועמד לחבורה. אמנם יתכן גם כי לא היה שלב של מועמדות לגבי החבורה, כך למשל נשנה: „עם הארץ שקיבל עליו דברי חברות חוץ מדבר אחד — אין מקבלין אותו" (תוס' דמאי פ"ב ה"ה), מכאן יוצא שע"ה „המקבל עליו את הכל", מסתבר שהוא מתקבל מיד לחבורה. (אמנם בירוש' דמאי פ"ב כ"ב ע"ד, ברייתא דומה ובה נשנה „נאמן" ולא „ע"ה", ויתכן שזו גירסא אחרת לברייתא שבתוס').

כללית — יתכן ואפשר לראות קירבה בין המושג נאמן למושג πιστός שבברית החדשה.

48) מעשרות פ"ה מ"ג.

49) דמאי פ"ד מ"א ועוד הלכות כיו"ב.

50) תוס' דמאי פ"ד ה"ל. חושש אני — כי"ו ודפו', כ"י ארפורט: חיישינן.

51) כתובות פ"ז מ"ו.

הוא כשרוי עם נחש בכפיפה אחת" [52]. קיים גם מקרה הפוך: „אשתו נאמנת והוא אינו נאמן, מתארחין אצלו ואין לוקחין הימנו', „אבל אמרו, תבוא מאירה למי שאשתו נאמנת והוא אינו נאמן" [53]. והתוס' [54] מוסיפה: „הוא אינו נאמן, אחד מבניו נאמן, אחד מעבדיו ומשפחותיו נאמן, לוקחין ואוכלין על פיהן ועושין לו ואוכל בשביעית, ובטהרות אינו רשאי לעשות כן" [55].

משמעות מיוחדת היתה להקפדתם של חברים בשמירת דיני המעשרות, וכפי שנראה הוסיפו לעצמם בתחום זה כבתחומים אחרים חומרות יתירות. ההקפדה בדיני המעשרות, היתה אחד היסודות, שסביבם התארגנה החבורה. יש לראות בחברים, כפי שכבר נרמז, לא רק שכבה חברתית, אלא מסגרת של חבורות סגורות, והדבר משתמע כבר מחוקי החבורה ומנהגיה, המתקבצים יחדיו לתאור שלם של חיי מסדר. חובות החבר בחבורה סבבו סביב שני תחומים עיקריים — המעשרות והטהרה. זמנן של החבורות הוא בימי הבית. קשה לקבוע מתי היתה ראשיתן של החבורות [56]; אך יש להניח כי התפתחותן ושגשוגן העיקריים היו בעשרות השנים האחרונות של ימי הבית; תקופה של שקיעה והתרופפות, אשר כמותה לעיתים קרובות מולידות כתתיות, ויוצרות את האפשרות להילכדותן של חבורות סגורות. לאור זה יש להניח כי מספר ניכר מהלכות החברים והחבורה מתייחס לתקופה זו, כך לדוגמא ההלכה שהזכרנו לעיל: „בראשונה היו אומרים חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחברותו, חזרו לומר, כל זמן שהוא גבאי אינו נאמן פירש מגבייתו הרי זה נאמן" [57]. הגבאי הוא המוכס שבתקופת השלטון הרומי הישיר [58], מכאן שלפנינו הלכה והתפתחותה בתקופה שלאחר שנת שש לספירה.

השמירה הקפדנית על כל הקשור בתרומות ומעשרות מוצאת את בטויה בתנאי הקבלה לחבורה ובחוקי החבורה ומנהגיה.

בתוס' [59] שנינו: „המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר, שלא יתן תרומה ומעשרות לעם הארץ, שלא יעשה טהרותיו אצל עם הארץ, ושיהא אוכל חולין בטהרה".

ההלכה פותחת ב„ארבעה דברים", ואילו בפרטים מצוינים שלשה דברים בלבד. נראית

52) תוס' דמאי פ"ג ה"ט, ירוש' פ"ב כ"ב ע"ד.
53) שם. „אבל אמרו וכו'" לי' בתוס'.
54) דמאי פ"ג ה"ט.
55) בהלכות אלו הוכחה נוספת כי הנאמנות אינה מסגרת חברתית, שכן בתוך המשפחה גופה יתכן מי שהוא נאמן, ומי שאינו נאמן. מה שאין כן בחבורה. (וראה תוס' דמאי פ"ב הי"ד ובמקבילות, וכן בבלי בכורות ל' ע"ב).
56) יש לראות במשנת חגיגה מפרק א' משנה ט' ועד סוף המסכת, שעל קדמותה עמדנו לעיל (הע' 37) כללים שהיו מונחים ביסוד החבורה, אע"פ שהמושגים חבר וחבורה אינם נזכרים בה.
57) תוס' דמאי פ"ג ה"ד, ירוש' דמאי כ"ג ע"א ובבלי בכורות ל"א ע"א.
58) דעתו של בר (היסודות ההסטוריים של ההלכה, ציון י"ז (תשי"ב) 1—55) המקדים את החבורות, ורואה כאן מוכס מתקופת השלטון היוני אינה נראית.
59) דמאי פ"ב ה"ב.

דעתם של ביכלר וליברמן [60], כי המשך ההלכה שבתוספתא „המקבל עליו להיות נאמן וכו'", היא תנאי הקבלה הרביעי, ובמקום ה"א הידיעה, צריך להיות ו"ו החיבור, ויהא שנוי: „ומקבל עליו להיות נאמן וכו'".

מהלכות אלו אנו למדים, שההקפדה בעניני תרומות ומעשרות אצל החבורה, חלה בשני תחומים: א) ההפרשה הקפדנית, הן מן הנמכר, הן מן הקנוי, והן מאוכלו של החבר עצמו; ב) באיסור נתינת תרומות ומעשרות לעם הארץ.

כוונת ההלכה „שלא יתן תרומה ומעשרות לע"ה" הנה שלא לתת מתנות כהונה לכהן עם הארץ. תפיסה זו מוצאת את אישורה במה ששנינו באדר"נ [61]: „כל המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר, אינו הולך לבית הקברות, ואינו מגדל בהמה דקה, ואינו נותן תרומה ומעשר לכהן עם הארץ, ואינו עושה טהרות אצל ע"ה, ואוכל חולין בטהרה".

נשאלת השאלה: מה טעם האיסור לתת תרומות ומעשרות לכהן ע"ה? ניתן היה לומר כי יש כאן כוונה לחייב נתינתם לכהן חבר, אולם אז היה צריך לשנות: ונותן תרומה ומעשר לכהן חבר, ולא כניסוחה שלפנינו שממנו מסתבר כי ניתן לתת תרו"מ לכל כהן, ובלבד שלא יהא עם הארץ. הסיבה האמיתית לאיסור זה היא החשש שכהן עם הארץ יאכל תרו"מ שלא בטהרה. החברים נהגו לאכול אפילו את חוליהם בטהרה, מסתבר כי לגבי תרומות ומעשרות לא רצו להביא לידי אכילתם שלא בטהרה, אפילו על ידי מי שאינו נמנה על החבורה [62]. לאור האמור נראה כי אף לגבי המעשרות קבלו החברים על עצמם חומרה יתרה, שאינה מוטלת בהלכה על כל אדם בישראל [63].

הכללותן של ההקפדות ביחס למעשרות בתוך תנאי הקבלה לחבורה, מראה בעליל כי המדובר כאן אינו במנהג גרידא, אלא ביסוד מוסד בחוקי החבורה שהיוה את אחד המרכזים שמסביבם נתאגדה החבורה. מודגש כי אין קבלה לחבורה ללא התחיבות לגבי כל תנאי הקבלה [64], ומכאן כי לא תתכן חבורה ללא שמירת החובות ביחס למעשרות [65].

סיכומו של דבר: במרכז דיוננו עמדה השאלה, עד כמה היו העם מקיימים הלכה למעשה את מצות הפרשת מעשר ראשון בתקופת הבית השני.

60) ביכלר בספרו עמ' 151, ליברמן תו"ר א' עמ' 64, ותוס' כפשוטה א' עמ' 210.
61) נו"א פמ"א (מהדו' שכטר ס"ו ע"ב).
62) כללית, לגבי שמירתה של החבורה על טהרתם של תרו"מ עיין תוס' דמאי פ"ב הט"ו, דעתו של ר' מנא בירוש' דמאי כ"ג ע"א, תוס' תרומות פ"ג הי"ב ועוד.
63) דעתו של אלון („תחומן של הלכות טהרה" מחקרים א' עמ' 148—176), שהמצוות, שקבלו חברים על עצמם, הן חובה גמורה, ולא חובות מיוחדות שקבלה על עצמה החבורה, וכי מטרתה העיקרית של ההתאגדות לחבורות היתה להקל על עצמן בשמירת המצוות לענין אוכלין, שלא יהו נושאים ונותנים עם שאינם חברים ונכשלים בדבר עבירה — אינה מתקבלת על הדעת. לענייננו מצינו הקפדה יתירה בעניני מעשרות. אף לענין טהרה אין לומר כי אכילת חולין בטהרה שקבלה על עצמה חבורה היתה מוטלת על כל אדם בישראל. כללית יש לומר, כי כל המנגנון המשתקף מחוקי החבורה ביחס לקבלה לחבורה, ומוסדות החבורה, וכן כל המנהגים שהחבורה נהגה בהם הנובעים מההלכות, מעידים כי אין מדובר כאן בנסיון להקלת קיומן של מצוות התורה בלבד.
64) תוס' דמאי פ"ב ה"ה.
65) יש לציין בדרך אגב, כי מחוקי המעשרות אתה למד, שלחברים היה קנין פרטי, וכל אחד היה בעל לשדותיו. (הוכחה נוספת לכך הן ההלכות העוסקות בעבדי חברים).

נתקלנו בשתי מגמות נוגדות, שרווחו בישראל בתקופת הבית: מצד אחד הימנעות של קבוצות גדולות בעם מהפרשת המעשרות כדין; ומצד שני קביעת המעשרות ע״י חכמים כאחת המצוות המרכזיות, וחומרות יתר שהנהיגו חבורות ביחס למעשרות.

לאור העדויות שהעלינו, מתברר כי ההימנעות מהפרשת מעשרות — ראשיתה כבר בימי נחמיה, והיא מגיעה עד לסוף ימי הבית השני. במשך תקופת הבית השני נתוספו מספר גורמים שהביאו, במישרין או בעקיפין, להפחתה בהפרשת המעשרות. בין הגורמים הללו ציינו את השימוש במעשרות ע״י המלכים החשמונאיים, שלא לפי רוח חכמי הפרושים; העובדה שלכהנים היו קרקעות ורכוש ניכרים משלהם; הקושי בהבאת המעשרות לירושלים; ותהליך האורבאניזציה מימי הורדוס ואילך, שהביא להכבדת העול על האכרים בהשוואה לעירוניים. עם כל זאת יש לציין, שהגורם העיקרי והראשי להימנעות מהפרשת מעשרות היה — ונשאר לאורך כל התקופה — הקושי הכלכלי הנעוץ בהפרשתם. וכאן יש לזכור לא רק את גודלו של המעשר הראשון עצמו, אלא אף את שאר המסים שהיו מוטלים על העם.

הקושי בהבאת המעשרות לירושלים פעל להפחתת המעשרות מן הסתם בעיקר באזורים המרוחקים מירושלים. אולם אין להניח כי דווקא בגליל היתה הימנעות עקרונית מהפרשת מעשרות. חוקרים מסוימים מעמידים את עולמם של חכמים ומקיימי מצוות ביהדה, ובגליל רואים מרכז לעמי הארץ מעוטי התורה והמזלזלים בקיום המצוות [66]. חוקרים אלו רואים את הנצרות הגלילית צומחת מעולמם של עמי הארץ המאכלסים וממלאים את הגליל, ואת ישו ותלמידיו כנציגיה של עם־הארציות במלחמתה נגד חכמי התורה. בניגוד להשקפה זו לגבי ענין המעשרות [67] עומדות עדויות פנימיות וחיצוניות, העוסקות בהפרשת מעשרות בגליל. מדברי יוספוס יוצא, שאנשי הגליל היו מפרישים מעשרות כדין [68]. עדות אחרת — באגרתו של רבן גמליאל: „מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית, ויוחנן סופר הלה לפניהם, אמרו לו כתוב לאחנא בני גלילא עילאה ולבני גלילא תחתאה, שלמכון יסגא, מהודענא לכון די מטא זמן ביעורא לאפוקי מעשריא וכו׳״ [69].

החכמים עצמם עמדו על הקושי בקיום מצות המעשרות לפרטיה, ואיפשרו במסגרת ההלכה הקלות והערמות שונות, שעל ידיהן אפשר היה להימנע במקרים מסוימים מהפרשת מעשרות. אמנם מקומן של הלכות אלו בתקופה שלאחר החורבן, אבל בחלקן שורשיהן מימי הבית [70].

במימרות חכמים והלכותיהם בולטת בעיקר גם המגמה ההפוכה. מימרות והלכות רבות מצביעות על ערכה הגדול של מצות המעשרות וקיומה המלא, על עונשו של העובר

66) כך למשל ברון, „הסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל״ ב׳ עמ׳ 57. ראינו כי אף ביכלר סבור כי מקומו של ע״ה היה בגליל, אם כי הוא מגביל את ע״ה למצוות בעיקר לתקופת אושא.
67) השקפה זו מופרכת בכלל, ראה גם דבריו של ש׳ קליין בנידון בספרו „ארץ הגליל״.
68) חיי יוסף פרק י״ב ופרק ט״ו.
69) תוס׳ סנהדרין פ״ב ה״ו, ירוש׳ י״ח ע״ד, בבלי י״א ע״ב, מדרש תנאים לדברים כ״ו י״ג (עמ׳ 176).
70) ראה למשל, דמאי פ״ג מ״א, מעשרות פ״ג מ״ח, בבלי ברכות ל״ה ע״ב, ירוש׳ מעשרות ג׳ ע״ג וברכות ח׳ ע״ד.

עליה, ושכרו של המקיים אותה כהלכתה. העלאת ערכה של קיום מצוה זו לא היה, כפי שראינו, תיאורטי בלבד, אלא ודאי נמצאו רבים מחוגי החכמים, שהיו מקפידים בקיומה, ולא רק זאת אלא שהמעשרות היו אחד התחומים, שסביבם התאגדו החבורות. לצד החבורות נוצר המושג של הנאמן על המעשרות, שהיה מעין פריפריה לחבורות, בהיותו גורם, שעמו יכול החבר לסחור ללא חשש טבל. לעומת זאת, אחד הדברים המגדירים אדם כעם הארץ, הוא הזלזול בקיומה של מצות המעשרות כדין. קיומה או אי קיומה של מצות המעשר הראשון, היה אם כן אחד הגורמים המרכזיים לתהום החברתית בין החברים לבין עמי הארץ, שנפערה בעשרות השנים האחרונות של ימי הבית השני.

מדאורייתא לדרבנן

מאת

יצחק ד׳ גילת

פרופ׳ ר״ב דה־פריס ז״ל בספרו „תולדות ההלכה התלמודית" הקדיש פרק מיוחד „על המושגים דאורייתא ודרבנן בהתפתחותם" והוכיח „שאין דעותיהם של תנאים ואמוראים חופפות זו את זו בענין זה". הוא קובע, כי בתקופת התנאים היה היקף תחומם של דאורייתא „רחב יותר מאשר בתקופת האמוראים, והמושג היה כולל גם קבלות ומסורות עתיקות, שהן קשורות למצוות המפורשות בתורה", ואילו „בתקופת האמוראים, וביחוד בבבל, מסתמנת מגמה להרחיב את תחום דרבנן". בעקבותיו של המנוח הדגול נעיין בשתי סוגיות ונעמוד על הגורמים הריאליים לשינוי זה.

א. מזונות לאשה

חובתו של הבעל לספק לאשתו את פרנסתה, מזונותיה וכסותה, היא מן החובות הבסיסיים של חיי הנשואין. זכות זו של האשה כלולה ב„משפט־הבנות", האמור בפרשת אמה העבריה: שארה, כסותה ועונתה לא יגרע (שמות כ״א י׳). שארה כפשוטו: מזונה, כיוצא מן המקבילה בתהלים ע״ח כ׳: הגם לחם יוכל תת, אם יכין **שאר** לעמו [1]. כך גם תרגמו אונקלוס ויונתן, וכך פירשו רש״י, ראב״ע ועוד.

אף מדרשי ההלכה למדים מן המקרא ומקל־וחומר שמזונות אשה דאורייתא. במכילתא דרשב״י [2] נאמר: שארה זו פרנסתה, כענין שנאמר: ואשר אכלו שאר עמי (מיכה ג׳ ג׳) וכו׳. ד״א [3] שארה זו קריבת בשר, כענין שנאמר: איש איש אל כל שאר בשרו (ויקרא י״ח ו׳) וכו׳, עונתה זו פרנסתה. ר׳ אליעזר בן יעקב אומר: שארה כסותה, לפי שארה תהא כסותה, שלא יהא מלבישה כסות זקנה בילדה, וכסות ילדה בזקנה וכו׳. במכילתא דר״י [4] נמסרו דברי תנא קמא בשם ר׳ יאשיה ודברי ד״א בשם רבי. ודברי ר׳ אליעזר בן יעקב מיוחסים שם לר׳ יונתן. ובהמשך דבריו נאמר: מזונותיה מנין? אמרת ק״ו, ומה דברים שאינן קיום נפש אי אתה רשאי למנוע הימנה, דברים שהם

1) וראה מ״ד קסוטו, פרוש על ספר שמות, עמ׳ 178: שארה הוא כנראה בטוי עתיק למזונות, קשור במנהג הקדמון של הנוודים, שעיקר מחייתם בבשר. וראה ישעי׳ ד׳ א: והחזיקו שבע נשים באיש אחד וגו׳ לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש. ועיין בפירוש רד״ק שם.

2) מהדורת אפשטיין־מלמד, עמ׳ 167 וכתובות מ״ז ע״ב.

3) בבבלי שם הגירסה: ר׳ אלעזר (או ר׳ אליעזר, כנוסח ה״ג) אומר: שארה זו עונה וכו׳, עונתה אלו מזונות. יתכן שיש כאן חילוף ד״א ב„ר׳ אלעזר", ר״א = ד״א. ראה הערת רי״ן אפשטיין במכילתא דרשב״י שם.

4) נזיקין פרשה ג׳ עמ׳ 9—258.

קיום נפש (= מזונות), דין הוא, שלא תהא רשאי למנוע הימנה. כיוצא בזה מובא בירושלמי כתובות פ״ה ה״ז, ל׳ רע״ב: אית תניי תני: שאר זה דרך ארץ, עונה זה המזון. אית תניי תני: עונה זה דרך ארץ, שאר זה המזון וכו׳.

גם מדברי ר׳ מאיר ור׳ יהודה יוצא שמזונות אשה דאורייתא. כתובות נ״ו ע״א ובמקבילות: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה, הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי ר׳ מאיר, ר׳ יהודה אומר: בדבר שבממון [5] תנאו קיים. שניהם מודים איפוא שהתנאי על שאר וכסות הוא התנאה על מה שכתוב בתורה, אלא שר׳ יהודה סובר שבדבר שבממון גם המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים.

אמנם הירושלמי מניח בכמה מקומות, בהסתמך על תוספתא שביעית פ״ה הי״ב, שמזונות אשה דרבנן. ומתרץ על פי דעה זו כמה קושיות על משנתנו. במעשרות פ״ג ה״א, נ׳ ע״ב, מקשה הירושלמי על משנתנו שם ג׳ א׳: ניחא בניו („הותרו לאכול מן התאנים המועברות בחצר לקצות, כיון שאין על האב חובה לזון את בניו, אין זה פורע חובו מן הטבל"), בני ביתו אין לה מזונות? („כיצד התירו לאשתו לאכול מן התאנים הללו, הרי יש עליו חובה לתת לה מזונותיה, נמצא פורע חובו מן הטבל"). והירושלמי משיב: כמאן דאמר אין מזונות לאשה דבר תורה, כהדא דתני (תוס׳ שביעית פ״ה הכ״ב): אין בית דין פוסקין מזונות לאשה מדמי [6] שביעית (דהוי כפורע חובו מפירות שביעית), אבל ניזונת היא אצל בעלה בשביעית („דהואיל ואין חוב מן התורה עליו לזונה, לא הוי כפורע חובו מדמי שביעית, והכי נמי כאן" — פ״מ). כיוצא בו מקשה הירושלמי בכתובות פ״ז ה״א, ל״א ע״ב, על משנתנו פ״ז מ״א: ויש אדם נודר שלא

5) דבר שבממון היינו שאר וכסות, אבל עונה שהיא צער הגוף לא ניתן למחילה. כך פירש רש״י בבבא מציעא נ״א ע״א ד״ה ר׳ יהודה ובמקבילות, הרשב״ם בבבא בתרא קכ״ו ד״ה בדבר, התוספות בכתובות נ״ו ע״ב ד״ה ושמעינן ועוד. וכן דעת הרמב״ם בהלכות אישות, פ״ו ה״י. אולם בשם רבנו חננאל פירשו (מובא בחדושי הרא״ה לכתובות נ״ו ע״א, ירושלים תשט״ז, עמ׳ ס״ג) „דאפילו עונה, וכן הוא בירושלמי". וכן כתב הריטב״א בחידושיו לקידושין יט ע״ב, בהסתמך על הירושלמי דעונה נמי דבר של ממון הוא שהנאתה היא ויכולה למחלו. וכן דעת המרדכי לבבא מציעא פרק השוכר את הפועלים, סימן שס״ט, וראה משנה למלך הלכות אישות פ״ו ה״ו. אכן מהתוספתא והירושלמי מוכח שאין הבדל בין שאר וכסות לעונה. ראה תוספתא קידושין פ״ג ה״ז וה״ח וירושלמי בבא מציעא פ״ז ה״ז יא ע״ג: תני כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאי ממון תנאו קיים, תנאי שאינו של ממון תנאו בטל. כיצד, אמר לאשה: הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת; שאם מתי לא תהא זקוקה לייבום, הרי זו מקודשת (כצ״ל, בכי״ל — והוגה — ובד״ו: מגורשת) ותנאו בטל. ההבדל הוא, אליבא דר׳ יהודה, בין דבר הניתן למחילה, כדבר של ממון או עונה, שהתנאי קיים משום שהאשה מוחלת, לבין תנאי שאיננו תלוי בדעתה וביטולו איננו בידי אדם כזיקת יבום, שתנאו בטל. וכן יוצא מדברי הירושלמי בכתובות פ״ה ה״ח ל רע״ב ובראשית רבה פרשה נ״ב ז, עמ׳ 552. וראה ירושלמי קידושין פ״א ה״ב נט ע״ג, המבחין לכאורה בעונה בין קטנה לגדולה. אולם עיין בבני אהובה לר״י איבשיץ לאישות פ״ו ה״י (דפוס צלום ירושלים תשכ״ה, עמ׳ ט״ו), שפירש את הירושלמי באופן אחר, ולפיו אין הבדל בין קטנה לגדולה, ובשניהם יכול להתנות. ור׳ מאיר שמחה, בעל „אור שמח" העיר על פירוש זה בהערותיו לירושלמי: „והמה דברי אלהים חיים ואמת בירושלמי למבין".

6) [כך הנוסח גם בכ״י ליידן וגם בכ״י רומי. בתוספתא: פירות, ועי׳ פ״מ.]

לפרוע את חובו („הרי משועבד הוא לזון את אשתו, וכיצד יכול הוא להדירה מליהנות לו") [7] ? והירוש' נו"נ ומסיק: כמאן דמר אין מזונות האשה מדבר תורה, כהדא דתני אין בית דין פוסקין וכו'. שקלא וטריא דומה מצינו גם בירושלמי כתובות פי"ג ה"א, ל"ה ע"ד.

ברם אין כל הכרח לפרש את התוספתא הנ"ל בשביעית אליבא דמאן דאמר מזונות דרבנן. היא מתפרשת כפשוטה גם אם נאמר מזונות אשה דאורייתא, שהרי גם שכיר שבת, שכיר חודש, שכיר שנה, או פועל שקצצו מזונותיו עליו, הרי הם כאנשי ביתו ומאכילין אותו פירות שביעית [8]. וודאי שאשתו איננה גרועה מהם ונמנית על אנשי ביתו ורשאית להיזון מפירות שביעית של בעלה, ואין זה כמשלם חוב מפירות שביעית [9]. לפי זה אין להניח שלפנינו מקור תנאי הסובר שמזונות אשה דרבנן.

אכן מברייתא סתמית המובאת בכתובות מ"ז ע"ב יוצא מפורש, שמזונות אשה תקנת חכמים. וז"ל: תנו רבנן תיקנו מזונותיה תחת מעשי ידיה, וקבורתה תחת כתובתה. לפיכך בעל אוכל פירות. אך נוסחתה של ברייתא זו מפוקפקת. א) התלמוד שם מתקנה בחסורי מחסרא ומוסיף לה פיסקה: פירקונה תחת פירות. ב) בדף נ"ט ע"א מעיר הבבלי, כדי שלא יקשה על רב אדא בר אהבה: אימא תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה. ג) וזה העיקר. בדף נ"ח ע"ב, שם, מהפך התלמוד את הרישא של הברייתא ושונה: תקנו מעשה ידיה תחת מזונות. לפי זה יתכן איפוא שגם התנא של הברייתא סובר שמזונות אשה דבר תורה, והתקנה היא רק על מעשה ידיה [10].

לעומת זאת „כל אמוראי סברי דמזונות האשה דרבנן", כלשון הרא"ש בכתובות פרק י"ג סימן ו'. הדברים אמורים כלפי הסוגיא בכתובות נ"ח ע"ב ובמקבילות: אמר

7) גם הבבלי בכתובות דן בשאלה זו, אך מתרץ אותה באופן אחר. ראה כתובות ע' ע"א וע"ב.

8) ראה תוספתא שביעית שם בהלכה שלפניה, הלכה כ"א.

9) ראיה לדבר: שיטת הרמב"ם בהלכות אישות, פי"ב ה"ב, שמזונות דאורייתא. ולעומת זאת מביא בהלכות שמיטה ויובל, פ"ה הי"ד, את התוספתא משביעית כלשונה להלכה מבלי לראות בזה כל סתירה. ראה ר"ש ליברמן, הלכות ירושלמי להר"מ, עמ' נ"ח אות פ'. גם מדברי הגר"א בשנות אליהו למעשרות פ"ג מ"א יוצא, שפירש את התוספתא אליבא מאן דאמר מזונות דאורייתא. והוא גרס בירושלמי מעשרות שם: ואפילו למ"ד יש לאשה מזונות דבר תורה כהדא דתני אין בית דין פוסקים מזונות לאשה מדמי שביעית וכו'. אולם גירסתו זו בירושלמי נסתרת מן המקבילה בכתובות פ"ז ה"א ופי"ג ה"א. וראה שיירי קרבן לכתובות פ"ז ה"א ד"ה ויעשה. אבל עיין בביאורי והגהות הגר"א לירושלמי מעשרות שם.

10) ראה חידושי הראי"ה לכתובות מ"ז ע"ב. — רוב הפוסקים הראשונים סוברים שמזונות אשה דאורייתא: הרמב"ם בהלכות אישות פי"ב ה"ב, ר"א ממיץ בספר יראים עמוד ד' סימן קי"ז, ר"מ מקוצי בסמ"ג לאוין פא, בעל הטורים באבן העזר סימן סט. וכן דעת רש"י בפירושו לשמות כ"א י', הרשב"ם בתוספות כתובות מ"ח ע"א ד"ה רבי אליעזר, הרשב"א והמאירי לכתובות מ"ז ע"ב ונ"ז ע"ב. וראה מגיד משנה לרמב"ם שם וחכמת שלמה לשו"ע אבן העזר סימן סט, סעיף קטן ב'.

רב הונא אמר רב: יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה. קסבר [11] כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה וכו'. כיוצא בו מסביר הבבלי שם בסוף העמוד ובראש נ"ט ע"א את המחלוקת בין רב ושמואל לרב אדא בר אהבה: רב ושמואל סברי: תקנו מזונות תחת מעשה ידיה וכו', רב אדא בר אהבה סבר: תקנו מזונות תחת מותר מעשה ידיה.

גם סוגיית הירושלמי מניחה במקומות אחדים, כמובא לעיל, שמזונות אשה דרבנן ותולה, כאמור, את הדבר במקורות תנאיים. אף מלשון רבא בכתובות מ"ז ע"ב: האי תנא סבר מזונות דאורייתא דתניא וכו', נראה שהכיר דעות הסוברות שמזונות דרבנן [12]. יוצא איפוא שכמעט כל מקורות התנאים נוקטים את השיטה שמזונות אשה דאורייתא, ואילו סוגיות האמוראים מעמידות את החובה הזאת על בסיס של תקנת חכמים.

דומה שגורמים חברתיים־כלכליים שימשו, בין היתר, מניעים לשינוי זה. התקופה שלאחר חורבן הבית הצטיינה במצוקה כלכלית, שגברה במדה יתרה לאחר גזרות אדריינוס. החרבת השטחים החקלאיים, הפקעת אדמות ישראל ועול המסים הכבד דלדלו את הישוב בארץ [13]. הקשיים הכלכליים שללו מרבים את האפשרות לפרנס את משפחותיהם ורבו הנזקקים לסעד צבורי. כאחת העדויות למצב תשמש תוספתא כתובות פ"ה ה"א [14]: מעשה ברבי טרפון שקידש שלש מאות נשים בימי בצורת להאכילן בתרומה. אף תקנת אושא, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהם קטנים (כתובות מ"ט ע"ב), מעידה על ערעור היחסים המשפחתיים בעקבות המצוקה הכלכלית. הדעת נותנת שבימים ראשונים היה כל אב מפרנס את ילדיו, ולא היה זקוק לחיזוק מיוחד על ידי תקנת חכמים או דרשות הכתובים [15]. אלא שבדורות מאוחרים מתוך דחקותם היתרה, היו הורים מסתלקים מלפרנס אפילו את ילדיהם הקטנים והיו מטילים אותם למעמסה על הצבור. נראה שכתוצאה מן המצב הכלכלי הקשה היו שנמנעו מלשאת נשים משום שלא יכלו לקבל על עצמם את עול פרנסתן. תופעה זו הביאה להתפתחותה של התנאה בנשואין: על מנת שאין לך עלי שאר וכסות, לפיה אין הבעל מתחייב בנשואיו בחובות מזונות האשה ובפרנסתה.

מקרים אחדים בהם הותנו תנאים אלה בנשואין נזכרים במקורות התלמודיים. תוספתא כתובות פ"ד ה"ו [16]: נושא אדם אשה ופוסק עמה על מנת שלא לזון, על מנת שלא

11) „אין זו מדברי רב הונא, אלא תלמודא הוא דמפיק הכי טעמא דרב הונא", או „מסקנא דמילתא דרב הונא היא דמסיק לפרש דברי רב רבו, כלומר כך קבלתי ממנו דמזוני עיקר" — תוספות הרא"ש בשם רבנו מאיר לכתובות נ"ח ע"ב.

12) אכן כמה ראשונים פסקו להלכה שמזונות דרבנן. הרמב"ן בפירושו לשמות כ"א י' (לדעתו שארה = קרוב בשרה; כסותה = כסות מיטתה, ועונתה = עונה שיבא עליה לעת דודים); הרא"ש לכתובות פי"ג סימן ו'; הר"ן בפירושו על הרי"ף לכתובות מ"ז ע"ב; בעל המגיד משנה להלכות אישות פי"ב הי"ב ועוד. יש התומכים הכרעה זו גם בדעת ר' אליעזר בן יעקב. אולם ראה תוספות כתובות מ"ח ע"א ד"ה ראב"י וכסף משנה שם.

13) ראה ג' אלון, תולדות היהודים בארץ־ישראל, חלק א' עמוד 34 ואילך, חלק ב' עמוד 2 ואילך ועוד.

14) ירושלמי שם פ"ד הי"ב ו' ע"ב.

15) ראה כתובות נ' ע"א.

16) ירושלמי פ"ה ה"ב כט ע"ד. הירושלמי מקדים לברייתא זו את המלים הללו: רב יודה בשם רב

לפרנס. ולא עוד אלא שאדם נושא אשה ופוסק עמה על מנת שתהא זנתו ומפרנסתו ומלמדתו תורה. ומעשה ביהושע בן ר' עקיבא שנשא אשה ופסק עמה שתהא זנתו ומלמדתו תורה. וכשהיו שני בצורת עמדו וחלקו [17]. התחילה קובלת עליו לחכמים וכשבאו לבית־דין אמר להם: היא נאמנת עלי יותר מכל אדם. אמרה להם: ודאי כך התנה עמי. אמרו לה חכמים: אין כלום לאחר הקיצא [18]. על מקרה אחר מסופר ביחוסי תנאים ואמוראים בערך בר קפרא, ירושלים תשכ"ג, עמ' ו': מפורש באגדה, שי"ב נשים היו לו וקבלו עליהן לפרנסו כדי שישא אותן וכו' [19]. זכר לדבר, שתנאי כזה בנישואין לא היה נדיר אפשר למצוא בירושלמי כתובות פ"ה ה"ח, ל' ע"ב. הירושלמי שואל: הגע בעצמך שהכניסה לו עבדים, הרי אינה חייבת לו כלום („ואיך תנן סתמא בדידה המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרים כנגד שבע מלאכות שהיא חייבת לו"), הגע בעצמך שהתנה עמה לא שאר ולא כסות ולא עונה הרי אינו חייב לה כלום („ולמה שנינו בצורה סתמית מוסיפין לה על כתובתה שלושה דינרים כנגד שלשה שהוא חייב לה"). מכאן ששני הדברים, הכנסת עבדים ושפחות בנדוניה ותנאי על מנת שאין לך עלי שאר וכסות, היו שכיחים עד כדי כך, שהתנא של משנתנו היה צריך להתחשב בהם בקבעו את שעור הקנס במורד ובמורדת.

אולם תוקפו ההלכתי של תנאי מחודש זה היה מוטל בספק. דעת ר' מאיר היא, כאמור לעיל, שהאומר הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה. תנאי זה היה גם בניגוד לנוהג הקדום והרגיל של הנשואין. ובודאי שהיו חכמים שראו בהתנאה זו חריגה מן המקובל. בעקבות הנסיבות התעורר בסוף תקופת התנאים הצורך לבחון מחדש את יסודה של חובת מזונות האשה וקבעו שאין חובה זו דאורייתא. יש להניח שחכמים מצאו סמוכין לתפיסה זו בפירוש אחר של המונח „שאר" בדומה לפירושו של ר' אליעזר בן יעקב (כתובות מ"ח ע"א).

תפיסה זו השתלבה יפה עם המגמה הכללית להקלה, בבחינת „כוח דהיתרא עדיף", המסתמנת בתקופת התנאים, ואשר שימשה מניע לברור טיב ההלכות והגדרתן של הלכות שונות כהלכות דרבנן [20]. עם „פיחותה" של חובת מזונות והעמדתה על חובה דרבנן קיבלה ההתנאה „על מנת שאין ליך עלי שאר וכסות" תוקף מלא.

זו דברי ר' מאיר ור' יהודה („דפליגי אם יוכל להתנות על הכתובה". שם פ"ה מ"א). אבל דברי חכמים נושא אדם אשה וכו'. („וכי היכי דמצי להתנות על מזונות הוא הדין אכתובה נמי מצי להתנות").

17) בירושלמי: וחלקו הנכסים ביניהן.

18) בירושלמי הגירסה: אין אחר קיניין כלום.

19) עיין ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, חלק ב' עמ' 33.

20) ראה ר"ב דה־פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 95. על מגמה זו בתחום הלכות עבודה זרה ראה רא"א אורבך, ארץ־ישראל, ה', עמ' 188 ואילך, ועמ' 198; בתחום הלכות שבת ראה מש"כ בתרביץ שנה כ"ט (תש"ך), עמ' 226 ואילך ובשנתון בר־אילן, א, עמ' 119. ובתחום הלכות חמץ ראה מש"כ תרביץ שנה ל"ג (תשכ"ד), עמ' 20 ואילך.

ב. מעשרות פירות האילן

הכתובים במקרא מחייבים במעשרות את פרי הארץ על סוגיו השונים. בויקרא כ"ז ל' אנו קוראים: וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא. וכן נאמר בדברים י"ד כ"ב: עשר תעשׂר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה. מקראות אלה כוללים כפשוטם את פרי הארץ ותנובת השדה כאחד. (ראה גם אונקלוס ויונתן).

כך נהגו הלכה למעשה בימי חזקיה המלך. בדברי הימים ב' ל"א ד'—ה' כתוב: ויאמר לעם ליושבי ירושלים, לתת מנת הכהנים והלוים וגו'. וכפרוץ הדבר הרבו בני־ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש וכל תבואת שדה, ומעשר הכל לרוב הביאו. מכאן שהפרישו מעשרות, מלבד מדגן תירוש ויצהר, גם מפרי העץ, מתמרים, מדבש תמרים ומכל תבואת השדה. לדברי הבבלי בנדרים נ"ה ע"א באות המלים: „וכל תבואת השדה", לרבות פירות האילן וירקות [21].

גם מטוביה א' ו', מהנוסח הארוך, אנו למדים שהפרישו מעשרות מפרות האילן. טוביה מספר שפעמים רבות עלה לירושלים לחגים ובידו מתנות כהונה ולויה: ומעשר הדגן, התירוש והיצהר והרמונים והתאנים ושאר פרי העץ נתתי ללויים המשרתים בירושלים [22].

ושמא אפשר להסיק גם מספר נחמיה שקיבלו עליהם להפריש תרומות ומעשרות מפרי העץ. בנחמיה י' ל"ח נאמר: ואת ראשית עריסותינו ותרומותינו ופרי כל עץ, תירוש ויצהר נביא לכהנים וגו'. בדומה לזה נאמר שם ל"ו: ולהביא וגו' ובכורי כל פרי כל עץ שנה בשנה [23].

אכן מקורות התנאים, מדרשי ההלכה, מעלים את הדעה שפרות האילן, תבואות השדה וירקות חייבים במעשרות דאורייתא.

התנא בתורת כהנים בחוקותי פרק י"ב ט' למד מן הכתוב בויקרא כ"ז ל':

זרע הארץ, לרבות [זרע ה]שום ו[ה]שחליים ו[ה]גרגיר [24] וכו'. מפרי העץ, לרבות כל פירות האילן. או יכול שאני מרבה חרובי שקמה וצלמונה וחרובי גרידא („שלא היו ראויין לאכילה"), תלמוד לומר מפרי העץ, ולא כל פרות האילן. מגיין לרבות את הירקות

---

21) ראה בבלי שם: מתיב רב יוסף: וכפרוץ הדבר הרבו בני ישראל ראשית דגן וגו' וכל תבואת שדה וגו', ואי אמרת דגן כל דמידגן משמע, מאי וכל תבואת שדה? („אם כן כל תבואת שדה בכלל דגן"). אמר אביי לאתויי פירות האילן וירק. כך הגירסה בשאילתות נשא, קכ"א, בתוספות נדרים שם ד"ה וכפרוץ, בר"ן שם ד"ה הרבו ובמאירי ד"ה לענין באור. אבל במיוחס לרש"י שם ובריב"ן למכות כ"ג ע"ב ד"ה והבאת הגירסה: מאי כפרוץ הדבר הרבו? כלומר, אי אמרת בשלמא דדגן רק מחמשת המינין היינו דאתא וכפרוץ וכו', דאפילו דבר שלא נתחייב מן התורה הביאו, אלא אי אמרת דגן כל מידי דמידגן מאי וכפרוץ, מה הוסיפו על מה שכתוב בתורה? אולם לפי גירסת רוב הראשונים אין כל צורך לפרש כך. לדעת רוב הראשונים השאלה היא רק מה כלול בתבואת השדה, שאין בדגן. אך את הכל הביאו בני ישראל לפי הוראות המלך, ולא שהם הרבו מרצונם. וראה בפי' הרא"ש שגורס כריב"ן, אך מעיר: רישיה דקרא נקט ומסיפא דקרא פריך. ועיין ב„רש"י" וברד"ס לדברי הימים שם.

22) בנוסח הקצר נאמר רק: את המעשר נתתי לבני לוי המשרתים בירושלים.

23) אולם ראה אבן עזרא לפסוק ל"ח שם.

24) [הוגה ע"פ כ"י רומי א'.]

(

למעשרות תלמוד לומר וכל מעשר[25]. כיוצא בו בספרי ראה פיס' ק"ה 164: מכלל שנאמר ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך (דברים י"ד כ"ג), יכול אין לחייב אלא (על) דגן תירוש ויצהר, מניין לרבות שאר פירות תלמוד לומר תבואת זרעך וכו', את מה אני מרבה את האורז ואת הדוחן ואת הפרגים ואת השומשומים. מנין לרבות שאר קטניות, תלמוד לומר עשר תעשר וכו'. מניין לרבות ירקות למעשרות, תלמוד לומר וכל מעשר הארץ וכו'. מפרי הארץ, לרבות פירות האילן וכו'.

אף ממשנת פרה פי"א מ"ג, הדנה בדבלה של תרומה, שהאוכלה בטומאה חייב מיתה, נראה שתרומת תאנים היא דאורייתא. וכן אפשר להסיק מהברייתא שבמכות י"ט ע"ב (תוספתא מכות פ"ב/ג ה"ה): ר' יוסי אומר כהן שעלתה בידו תאנה של טבל, אמר תאנה זו תרומתה בעוקצה וכו' אכלה לוקה אחת, וזר שאכלה לוקה שתים. השימוש בלשון „לוקה" מוכיח, שעל תאנים חלה חובת תרומות ומעשרות מן התורה[26]. ובויקרא רבה פרשה ל"ג א' מתפרש הכתוב: מות וחיים ביד לשון (משלי יח כ"א) בדוגמאות אלה[27]: אמר ר' ינאי היה לפניו ככר טבול, אכלו עד שלא עישרו מות ביד לשון, עישרו ואכלו חיים ביד לשון. אמר ר' חייה בר־אבא היתה לפניו כלכלה של תאנים, אכלה עד שלא עישרה מות ביד לשון, עישרה ואכלה חיים ביד לשון[28]. הרי שהאוכל תאנים של טבל חייב מיתה[29].

אכן באשר לירקות מצינו בירושלמי חלה פ"ד ה"ד ס' רע"ב, מעשרות פ"א ה"א, מ"ח ע"ג, ברייתא החולקת על מדרשי ההלכה הנ"ל: תני איסי בן עקביה[30] אומר: מעשרות לירקות מדבריהם. כך מפרש התלמוד גם את הברייתא בראש־השנה י"ב ע"א: תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים. לירקות מאי נינהו? מעשר ירק. היינו מעשרות? תנא דרבנן („מעשר ירק") וקתני דאורייתא („כל שאר פירות")[31].

ברם כבר העירו הראשונים[32], שסוגיות הבבלי מפקיעות גם פירות האילן מחיוב מעשרות דאורייתא. כך אומר התלמוד בברכות ל"ו ע"א: הני מילי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן; ובפסחים מ"ד ע"א: הנח לתרומת תבלין דרבנן; ובראש־השנה ט"ו ע"ב:

25) ראה גם ירושלמי מעשרות פ"א ה"א מ"ח ע"ג: עשר תעשר (דברים י"ד כ"ב) כלל, את כל תבואת זרעך פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, אין לי אלא תבואה, קיטנית מגיין, תלמוד לומר וכל מעשר הארץ מזרע הארץ וגו', לרבות זרע שום שחליים וכו'.

26) אולם ראה תוספות ראש־השנה י"ב ע"א ד"ה תנא, בכורות נ"ד ע"א ד"ה ושני וזבחים ע"ב ע"א ד"ה ר' מאיר.

27) [בכ"י סדרם של המאמרים הפוך.]

28) ועיין חידושי הרד"ל שם.

29) שתרומת תאנים דאורייתא אפשר קצת להוכיח גם מעירובין ל"ב ע"א, מיבמות פ"א ע"א ומבבא מציעא פ"ח ע"א. אולם ראה תוספות עירובין שם ד"ה תאנים, בבא מציעא שם ד"ה הכא וכתובות נ"ו ע"ב ד"ה קסבר.

30) בירושלמי מעשרות: איסי בן יהודה. וראה פסחים קי"ג ע"ב ויומא נ"ב ע"ב: הוא יוסף איש הוצל, הוא יוסף הבבלי וכו' הוא איסי בן יהודה וכו', ומה שמו איסי בן עקביה. איסי היה תלמידם של ר' יוסי, ר' אלעזר בן שמוע ור' יהודה. עיין רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 571.

31) וכן בזבחים ע"ו ע"א: א"ל אביי וכו' תרומת ירק דרבנן.

32) עיין בתוספות הנזכרים בהערה 26 ובפי' הר"ש למעשרות פ"א מ"א.

מעשר חרובין דרבנן; ובביצה ג' ע"ב: האי תנא, תנא דליטרא קציעות („תאנים שנתייבשו") דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל; ובבכורות נ"ד ע"א אומר הבבלי: הני („שאר מינים שאינם דגן תירוש ויצהר") דרבנן; ובחולין ק"כ ע"ב: מה משקים דקדשים בתרומה תירוש ויצהר אין, מידי אחרינא לא וכו'.

מכל הנ"ל נראה שעוד בימים ראשונים, בימי בית ראשון, היו מפרישים תרומות ומעשרות גם מפירות האילן ומירקות, ושחובה זו נתפסה כמצוה דאורייתא שיסודה בכתובים ובמדרשים. ואילו בסוף תקופת התנאים, וביחוד בימי האמוראים, הוגדרה חובת הפרשת תרומות ומעשרות מירקות ופרי העץ כדרבנן גרידא[33].

דומה שהכרעות אלה, שחלו בשילהי ימי התנאים ואילך, ואשר נסתייעו בהסבר הלכתי: בדיוק נוקדני של תיבות הכתוב „דגן, תירוש ויצהר", האמורים בבמדבר י"ח י"ב; דברים י"ב י"ז, י"ד כ"ג, י"ח ד'[34], יסודם בערעור מעמדם המיוחד של הכהנים והלויים לאחר החורבן ובמצב הכלכלי הקשה ממלחמת בר־כוכבא ואילך.

מסורת חכמים מעידה על היחס השונה להפרשת מעשרות לפני החורבן ולאחריו. ברכות ל"ה ע"ב, גיטין פ"א ע"א: אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה בר' אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים: דורות הראשונים היו מכניסים פירותיהם דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר, דורות האחרונים מכניסים פירותיהם דרך גגות, דרך חצירות, דרך קרפיפות, כדי לפטרם מן המעשר. וכן מעיד ר' יוחנן בן תורתא בתוספתא מנחות פי"ג הכ"ב, שבימי בית שני היו זהירים במעשרות.

בימים הראשונים, כשבית המקדש עמד על תלו, וכלכלתם של עובדי המקדש וצרכיהם היו באים ממתנות כהונה ולויה, היתה הפרשת תרומות ומעשרות נעשית ברצון. יתר על כן, היו משתדלים ומקדימים להביא את מעשרותיהם לאוצר או למסרם לכהנים וללויים אף לפני שנגמרה מלאכתן[35]. אולם עם חורבן הבית ונתוקם של הכהנים והלויים מן המקדש, מוסף עליהם המצוקה הכלכלית הרבה שלאחר גזרות אדריינוס, נשתנה היחס למתנות כהונה ולויה. נתפקפק מעמדם המיוחד של הכהנים והלויים ובטל במדה רבה טעמם של התרומות והמעשרות. פחתה הנכונות להפריש מעשרות והתפתחו דרכים לעקיפת

33) להלכה מצינו דעות משתנות בין הראשונים. הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ב ה"א פסק, שהפרשת תרומות ומעשרות מפירות האילן היא מצוה דאורייתא, אבל ירקות אינם חייבים במעשרות, אלא מדבריהם (שם ה"ו). שיטת רש"י (ברכות ל"ו ע"א ד"ה גבי מעשר, חולין ק"כ ע"ב ד"ה אף תרומה ועוד), הראב"ד (הלכות מעשרות פ"א ה"ט ועוד), התוספות (ראש השנה י"ב ע"א ד"ה תנא, עבודה זרה נח ע"ב ד"ה בצר ועוד), הר"ש בפירושו למשניות (מעשרות פ"א מ"א) והרמב"ן בפירושו לתורה (דברים י"ד כ"ב) סוברים, שרק דגן, תירוש ויצהר חייבים בתרו"מ, ולא פירות האילן. הרמב"ן מרחיק לכת ואומר, שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה עד שיעשו תירוש ויצהר. שיטת ביניים מייצגים בעל ספר יראים (עמוד ד', סימן קמ"ז) והסמ"ג (עשין קל"ו, קס"א). לדעתם מעשר שני נוהג דאורייתא בפירות האילן ובירקות מפני שהכתוב בויקרא כ"ז ל' דן במעשר שני, אבל תרומה ומעשר ראשון אינם נוהגים אלא בדגן, תירוש ויצהר. הראב"ד בפירושו לתו"כ בחקותי פרק י"ב ט' מביא דעה הדומה בחלקה לדעות היראים והסמ"ג. לדעה זו פירות האילן מעשרותיהם מן התורה, אבל תרומתן אינה אלא מדרבנן. ואילו הירקות גם מעשרותיהם מדרבנן.

34) ברם במקומות דלהלן מופיע במקרא הבטוי דגן, תירוש ויצהר ככנוי לכלל פרי האדמה: בראשית כ"ז, כ"ח, ל"ז; דברים ז י"ג, י"א י"ד, כ"ח נ"א. ל"ג כ"ח.

35) ראה ביצה ל"ה ע"ב: ושמע מינה מעשרים אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו (עיין דקדוקי סופרים עמ' 93, הערה נ'). ובשיטה מקובצת שם: כלומר, רגילים בני אדם וחברים לעשר קודם גמר מלאכה.

החובה לעשר[36]. גם בין החכמים התגבשה מגמה, המסתייעת בטעמים הלכתיים, להקל ולפטור, עד כמה שאפשר, מחובת המעשרות.

כך, למשל, לפי ההלכה הקדומה היו תרומה, מיקח ושבת קובעים למעשר אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו, ואילו חכמים מאוחרים חולקים וסוברים שכל אלה אינם קובעים למעשר אלא בדברים שנגמרה מלאכתם.

הלכות קדומות אלה מיוצגות בפי ר׳ אליעזר בן הורקנוס, ש„לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם"[37]. במעשרות פ״ב מ״ד שנינו: פירות שתרמן עד שלא נגמרה מלאכתן. ר׳ אליעזר אוסר מלאכול מהם עראי („שהפרשת תרומה קובעת למעשר אפילו לא נגמרה מלאכתם"), וחכמים מתירים („דסברי אין תרומה טובלת"). וכן שנינו שם מ״ח, לענין מיקח: המחליף עם חברו, זה לאכול וזה לאכול, זה לקצות („לעשות מהן קציעות") וזה לקצות, זה לאכול וזה לקצות — חייב („בכל אלו הוי מיקח, וקובע למעשרות"). רבי יהודה אומר: המחליף לאכול — חייב, ולקצות — פטור („שאין המיקח קובע בדבר שעדיין לא נגמרה מלאכתו בשביל הלוקח"). והירושלמי (ספ״ב נ׳ סע״א) מעיר על משנתנו: — דר׳ מאיר היא, דר׳ מאיר אמר: מקח טובל בפירות שלא נגמרה מלאכתן[38]. והירושלמי מוסיף: ר׳ מאיר ור׳ ליעזר שניהם אמרו דבר אחד, כמה דר׳ ליעזר אמר תרומה טובלת בפירות שלא נגמרה מלאכתן, כן ר׳ מאיר אמר: מקח טובל בפירות שלא נגמרה מלאכתן („וכן ר׳ אליעזר סבירא ליה נמי כר׳ מאיר במקח")[39].

וכן אנו למדים ששבת היתה קובעת למעשר מביצה פ״ד מ״ז: אמר ר׳ אליעזר: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית ואומר: מכאן אני אוכל למחר. הבבלי (שם, לה ע״א) והירושלמי (מעשרות, פ״א ה״ד) מוכיחים מלשון ר׳ אליעזר, שרק ערב שבת בשביעית, „דלאו בר עשורי", שאין מעשר נוהג בו, מותר לו לאכול בשבת מן המוקצה[40], אבל ביתר השנים, שמעשר נוהג בהן, אסור לו בין כה לאכול בשבת, מפני שהיא קובעת למעשר גם בדבר שלא נגמרה מלאכתו[41].

36) ראה ברכות לא ע״א ובמקבילות: אמר רב אושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר.

37) תוס׳ יבמות פ״ג סה״ד, סוכה כ״ז ע״ב, כ״ח ע״א, יומא ס״ו ע״ב וירושלמי שם פ״ו ה״ג, מ״ג ע״ג.

38) תוספתא מעשרות פ״ב ה״ג: הלוקח גרוגרות ועתיד לדורסן, תמרים ועתיד לדושן. ר׳ מאיר אומר לא יאכל מהן עראי.

39) התוקף ההלכתי של נוהג זה לעשר פירות אף לפני שנגמרה מלאכתן נובע מן העובדה, שהגדרת גמר מלאכה תלויה בהכרעת הבעלים ובדעתם (עיין מעשרות פ״א מ״ה). וכיון שפעולות כגון הפרשת תרומה, מיקח או הכנסה לחצר מגלות וממחישות את דעת הבעלים, שמעשים אלה חשובים בעיניהם כגמר מלאכה — הרי הם קובעים למעשר. עיין פי׳ משנה ראשונה למעשרות פ״ב מ״ד.

40) „סתם מוקצה לאו מעושר הוא דגרוגרות וצמוקים הם סתם מוקצה" — רש״י.

41) יחודה של שבת ביחס למעשרות היתה רווחת בתודעת ההמונים. בסעודת שבת היו אפילו עמי הארצות מפחדים מלאכול או מלהאכיל טבלים, כי „אימת שבת על עם הארץ" (תוס׳ דמאי פ״א ה״ב וירושלמי שם פ״ד ה״א). כלומר, עם הארץ יש לו אימה מן השבת, מפני שרואה שהשבת קובעת למעשר, והוא סבור שאסור לאכול טבל בשבת יותר מבחול. — בביצה ל״ד ע״ב מנמקת הגמרא את ההלכה ששבת קובעת למעשר: דכתיב וקראת לשבת עונג (ישעי׳ נח י״ג). כלומר „כיון דאיקרי אכילה דידיה עונג — קבעה, שאין בה עוד שם עראי, אלא שם קבע" (רש״י).

אולם ההלכה המאוחרת הכריעה בניגוד לנ״ל. ביצה ל״ה ע״א וע״ב: כי אתא רבין אמר ר׳ יוחנן: אחד שבת ואחד תרומה ואחד חצר ואחד מקח כולן אין קובעין אלא בדבר שנגמרה מלאכתו[42]. הרקע להלכה מקילה זו, המופיעה מלאחר החורבן בדברי כמה תנאים ואמוראים[43] הוא, כאמור, ביטול עבודת המקדש וערעור הצורך בפרנסת מעמד עובדי המקדש והתנאים הכלכליים הקשים שהלכו והורעו בדורות התנאים והאמוראים.

מגמה מקילה זו משתקפת גם בענייננו. חכמים השתדלו לצמצם (בהעזרם בנמוקים הלכתיים) את היקף תנובת הארץ החייבת בתרומות ובמעשרות מדאורייתא והעמידו חלקים נכבדים ממנה על מצוה דרבנן[44]. כך הופקעו תחלה ירקות, ולאחר מכן — אף פירות האילן מחובת הפרשה מן התורה. על ידי זה נפתח פתח להקל בהם בנסיבות מיוחדות בארץ־ישראל ובקנה מידה רחב בבבל ובחוץ־לארץ.

בהתאם לזה נהגו בבבל — שכל יסודה של הפרשת תרומות ומעשרות בה הוא דרבנן, מעשה נביאים — שלא להפריש כלל תרומות ומעשרות מירקות. ואף מפירות האילן לא היו מפרישים מעשרות אלא תרומה גדולה בלבד. ומשבאו הרובין — תרגמוניא נמנעו מלהפריש אף מדגן, תירוש ויצהר. כך נאמר בירושלמי חלה פ״ד ה״ד ס׳ סע״א: אמר ר׳ יוחנן רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובין ובטלו אותן, מאן אינון הרובין תרגמוניא[45] וכו׳. ר׳ בא בשם שמואל לא חשו („רבותינו שבגולה") אלא לתרומת דגן תירוש ויצהר („אבל שאר פירות לא חשו"). ר׳ הילא בשם שמואל: לא חשו („בשאר פירות") אלא לתרומה בלבד, אבל לירקות אפילו לתרומה גדולה לא חשו וכו׳[46].

42) וכן פסק הרמב״ם, מעשר פ״ג ה״ג.

43) מעשרות פ״ב מ״ד ומ״ח, פ״ג מ״א, תוספתא שם פ״ב ה״ב וה״ד, פ״ג ה״ג וה״ד, ירושלמי שם פ״א ה״ד, פ״ב ה״ג, פ״ג ה״א ופ״ד ה״א.

44) מגמה דומה לצמצם את היקף הישובים החייבים בתרומות ומעשרות, מסבות שהזמן גרמן, בולטת גם בתקנות ר׳ יהודה הנשיא ובני דורו לפטור מן המעשרות את בית־שאן, קיסרין, בית־גוברין, כפר צמח ואשקלון. עיין תוספתא אהלות פי״ח הי״ח, חולין ו׳ ע״ב, ירושלמי דמאי פ״ב ה״א, כ״ב ע״ג, שביעית פ״ו ה״א, ל״ו ע״ג, ורמב״ם, תרומות, פ״א ה״ה ומגיד משנה ומשנה למלך שם. וראה ג׳ אלון, תולדות היהודים בא״י, ח״ב, עמ׳ 154.

45) [בכ״י רומי: ת ר מ ו נ י א] רי״א הלוי בדוה״ר חלק א׳, כרך ה׳ עמ׳ 3—702 מפרש רובין קשתים, וקורא במקום תרגמונייא — תרמודיא, התרמודיים שכבשו את נהרדעא והחריבוה בשנת 259. ועיין שערי תורת ארץ־ישראל, עמ׳ 131, שמבאר שהכוונה לחברים („פרסיים רשעים") שבאו לבבל בימי ר׳ יוחנן וגזרו גזרות על ישראל כדאיתא בבבלי יבמות ס״ג ע״ב.

46) כך פירשו התוספות חולין ו׳ ע״ב ד״ה והתיר והגר״א בבאורו לירושלמי חלה שם.

אחרי מות...

מאת

א׳ א׳ הלוי

סיפור מותם של נדב ואביהוא הוא אחד הסיפורים המזעזעים ביותר בתורה (ויקרא י א—ב). והזעזוע משולש הוא: א) מות אנשים צעירים לימים בחיי אביהם. ב) חוסר הטעם שבמותם, כי החטא הריטואלי שנזכר בתורה אינו ברור כל צרכו, וגם אינו מצדיק עונש חמור כל כך. ג) זמן מיתתם; שמתו ביום שהוקם בו המשכן, ומותם עירבב והשבית את שמחת חנוכת המשכן.

בעלי האגדה יש מהם שהסתפקו בהבעת הזעזוע והזוועה שבמעשה: „ר׳ אחבא בר זעירא פתח: ׳אף לזאת יחרד לבי ויתר ממקומו׳ (איוב לז א)... טיטוס הרשע נכנס לבית קודש הקדשים והרבו שלופה בידו... ונכנס בשלום ויצא בשלום, ובניו של אהרן נכנסו להקריב ויצאו שרופים!״ [1]. ועוד: „׳מקרה אחד לצדיק ולרשע׳ (קוהלת ט ב). ׳לצדיק׳ — אלו בני אהרן... ׳ולרשע׳ — זו עדת קורח... אלו נכנסו להקריב (= להקטיר) במחלוקת ויצאו שרופים, ואלו נכנסו להקריב שלא במחלוקת ויצאו שרופים!״ [2]. דרשות אלו כוונתן להראות, שאין כל ברייה יכולה לעמוד על מידותיו של הקב״ה, אך יש בהן גם התרסה סמוייה כלפי מעלה, שאינה נדירה באגדה.

בעלי אגדה שונים הרחיקו לכת עוד יותר ודרשו, שגם הקב״ה, כביכול, דן לשלילה את מעשהו: „׳ענוש לצדיק לא טוב׳ (משלי יז כו). אמר הקב״ה: אף על פי שענשתי את אהרן ולקחתי ממנו שני בניו, ׳לא טוב׳״ [3]. על כל פנים, הקב״ה התאבל והצטער על מותם יותר מאביהם, שכן „קשה לפני הקב״ה בשעה שבניהם של צדיקים מתים בחייהם״, ו„קשה (היה הדבר) לפני הקב״ה כפלים מאביהם״ [4].

לעומת זאת ניסו בעלי אגדה אחרים להסביר בדרכים שונות את חטאם של בני אהרן ולמצוא צידוק לענשם. חטאם של בני אהרן היה, לפי אגדה אחת, כפול ארבעה. והמיוחד והראשון שבהם הוא „שנכנסו לפני לפנים״ (= לקודש הקדשים) שלא ברשות [5]. אבל בקירבה זו לפני ה׳ סיכנו את עצמם סכנה חמורה ביותר, כי לא יקרב איש

1) ויק״ר פ״כ ה, הוצ׳ מרגליות עמ׳ תנ״ז.
2) ויק״ר פ״כ סוף א׳, עמ׳ תמד (עי׳ ח״ג שם).
3) ויק״ר פ״כ ו, עמ׳ תנ״ח.
4) שם י׳, עמ׳ תסז. ראה עוד ויק״ר פ״כ סוף ד׳ ח. השווה סנקה, תנחומים למרציה, יב: „לפי המסופר גם האלים אינם חפשים מייסורים, ולנחמה הוא באבלנו אם גם האלוהות כושלת ונופלת״. (תרגום א. קמינקא).
5) ויק״ר שם ח׳, עמ׳ תס״א.

לפני ה׳ ויחיה. לא חטא ריטואלי חטאו, אלא הם חטאו לטבע האנושי, שאינו יכול להתקיים כשהוא בא במגע קרוב מדי לאלוהות. לאיסור יש סליחה וכפרה, אבל לחטא כלפי הטבע, גם בשוגג, אין סליחה וכפרה [6]. מי ששתה רעל מת ואינו יכול להצטדק ולומר, שבטעות שתה את הרעל, ואף אינו יכול לקבול על ההשגחה שלא דאגה לו, אם הוא לא דאג לעצמו. „אם יש אנשים שהם חסרי זהירות עד כדי כך שאינם מפחדים לילך למאורותיהם של חיות טרף ללא נשק וללא הכנות, יש להם להאשים את עצמם על מה שאירע ולא את הטבע (= ההשגחה). מאחר שניתן להם להישמר לנפשותם והם זלזלו בדבר״ [7].

סיפור מיתתם של נדב ואביהוא נעשה לפי אגדה זו מובן ומוצדק, כשם שהיו מובנים ומוצדקים סיפורים מעין אלו לרבים מחכמי יוון. „פעם אחת נכנס אל המקדש, כשהתחילה אש המערכה לבעור, אדם זר, לא מאותם הנכנסים לפני ולפנים (= לא כהן), מתוך סקרנות של חוצפה. ורוחות נתגלו אל הנכנס מכל העברים, וכשחזר למקומו סיפר כל מה שראו עיניו, ומיד הוציא נשמתו. סיפור דומה לזה שמעתי מפיו של פיניקי אחד... המושל הרומי של מצרים שיחד אדם אחד להיכנס לתוך מקדש איסיס בקופטוס. והשליח אמנם חזר מן הקודש, אבל לאחר שתיאר כל מה שראה מת גם הוא מיד. וכך נראה שאמת דיבר הומירוס (איליאס כ, 131), שראיית האלים פנים אל פנים איגה משמשת סימן טוב לבני האדם״ [8]. החרוז הנ״ל של הומירוס הובא ככתבו גם אצל סופר יווני אחר, ובצידו — „מעשה נורא״ המאמתו ומקיימו [9].

אבל עוד חטא אחד היה בידי בני אהרן, הרביעי במניין אך לא האחרון במעלה, „שלא נטלו עצה זה מזה״, כשעשו מה שעשו, אלא „איש מעצמו עשה״ [10], שאילו

6) השווה ספרא אחרי מות פרשה א׳ ב׳: „על הקריבה מתו, ולא מתו על ההקרבה״. לפי פלוטארכוס (מוראליה, סוף 950) היו הפרסים עונשים גם על עבירות נגד הטבע. ולפי דימוסתיניס (מה, 53) חמור יותר חטאו של מעיד שקר נגד קרוביו, שכן „הוא מפר לא את החוקים הכתובים בלבד, אלא אף את קשרי הקרבה הטבעית״.
7) פילון, על ההשגחה ב, 58.
8) פאבסאניאס, תיאורה של יוון, י. לב, 17—18. ראה עוד א. א. הלוי, „שערי האגדה״ עמ׳ 156.
9) אייליאנוס, על בעלי החיים יא, 17: „הומירוס אומר: ׳נורא מראה האלים הנגלים׳ (איליאס כ, 131. תרגום טשרניחובסקי). וגם דרקון יש בו משהו מן האלוהות כשמכבדים אותו במנהגים קדושים ביותר, ולא מן המועיל הוא להסתכל בו... במיטילוס של מצרים (עיר בחלק הצפוני־מערבי של הדלתא) שוכן דרקון קדוש במגדל, וכבוד חולקים לו, ויש לו מטפלים ומשרתים, ושולחן ערוך לפניו ועליו גביע. לגביע זה שמים (המשרתים) שעורים ספוגות דבש וחלב, ואחר כך הם הולכים להם, ולמחרת הם חוזרים ובאים ומוצאים את הגביע ריק. והנה ראש המשרתים הללו אחזתו תשוקה עזה לראות את הדרקון, והוא בא פעם אחת לבדו ועשה מה שהיו רגילים לעשות ויצא לו. והדרקון עלה על השולחן והיטיב ליבו. וטרדן זה פתח את הדלתות... והקים רעש חזק, נתמלא הדרקון כעס וחזר לאחוריו... ואותו איש, שראה להוותו מה שרצה לראות, יצא מדעתו. ולאחר שסיפר מה שראו עיניו והודה בחטאו נעשה אילם, ולא היו ימים מרובים והוא נפל ארצה ומת״. ראה עוד דיודורוס ג, סד, 4. [והשווה המעשה המובא בשקלים פ״ו מ״ב.]
לפי אגדה אחת „זנו (נדב ואביהוא) עיניהם מן השכינה״ בהר סיני, אלא שעונשם נדחה כדי שלא לערבב „שמחתה של (מתן) תורה״ (ויק״ר פ״כ סוף י׳, ת״כ שמיני מילואים כא).
10) ת״כ אחרי פרשה א׳ א׳, ויק״ר פ״כ ח׳.

היו מתייעצים ביניהם היו עומדים על טעותם, שכן „טובים השניים מן האחד״ [11]; והם לא נמלכו זה בזה מתוך יוהרה, ומתוך יהירות זו לא נמלכו גם במשה ואהרן [12] ו„הורו הלכה לפני משה רבם״ [13].

בעלי אגדה אחרים חיפשו ומצאו בנדב ואביהוא חטאים אחרים, שאמנם יש להם רמזים קלושים בלבד במקרא, אבל היה להם יסוד גדול בחיי המציאות. האחד הוא „שלא היו להם בנים״ (= שלא רצו להוליד), וגם נשים לא נשאו להם [14], שכן „שחצים (= שחצנים) היו. הרבה נשים היו יושבות עגומות, ממתינות להם. מה היו אומרים? אחי אבינו (= משה) — מלך, אחי אמנו (= נחשון) — נשיא (= של שבט יהודה), אבינו (= אהרן) — כהן גדול, אנו שני סגני כהונה, איזו אשה הוגנת לנו?״ [15].

כאן רמזו בוודאי בעלי האגדה לאחד הפגעים החברתיים החמורים בתקופה ההלינסטית־רומית: ילודה פחותה ורווקות. כבר ליקורגוס (ראה להלן) הטיל עונשים על רווקים. גם חוקי אפלאטון (774 א) מטילים קנס ממון שנתי [16] על רווקים, שהגיעו לגיל 35 [17], שכן מחובתם של בני האדם הוא „להמציא משרתים לאלוהים תחתינו״ ולקחת על ידי כך חלק בטבע החי לעד.

וההיסטוריון פוליביוס (לו, יז, 5—7) קובל: „בימינו התפשטה בכל יוון ילודה פחותה ומיעוט אוכלוסים, ובשל כך נשמו ערים והאדמה לא נתנה יבולה, אפעלפי שלא היו (במשך הזמן הזה) מלחמות ממושכות ולא מגיפות... שמאחר שבני האדם אינם רוצים מתוך שחצנות, אהבת בצע וקלות דעת לשאת אשה, ואף לא לגדל את הילדים הנולדים להם אם נשאו אשה, ולכל היותר הם מגדלים אחד או שניים מהם... צצה מיד הרעה בלי שהרגישו בכך״.

---

11) השווה אריסטו, ריטוריקה לאלכסנדרוס, סוף 1420ב: „ההתיעצות היא האלוהית ביותר שבכל עסקי בני האדם... וניתן לראות שאותם יוונים שמשטרם מתוקן על הצד היותר טוב נושאים ונותנים ביניהם לפני שהם ניגשים לפעולה. זאת ועוד, גם אותם לעוזות („ברברים״) שחשיבות נודעת להם מתווכחים ביניהם עובר לעשייה, כי הם יודעים יפה, שהעיון תוך משא ומתן בדבר שיש בו תועלת מבצר עוז הוא״.

12) ת״כ שם.

13) ויק״ר שם ו׳.

14) ויק״ר שם ט׳.

15) ויק״ר פ״כ י׳, השווה קוהלת רבה, פי״א, סוף ט׳; משל „לאחד שהיה מפסיל בנשים ושטוף בזימה והיה אומר: איזו אשה אני צריך לה (= ראויה לי)? אשה זו אני צריך לה?״. השווה דיו קאסיוס נו, ז, 11: „ברי לי (כך אומר אבגוסטוס קיסר בנאומו לרווקים), שאתם מבלים חייכם בלי עקרת בית לא מפני שאתם בוחרים בחיי בדידות, כי אף אחד מכם אינו סועד לבדו או ישן לבדו, אלא מפני שאתם רוצים שתהיו חפשים לחיות חיי הוללות ופריצות״.
לדרשה „׳ביתו׳ — זו אשתו״ (יומא פ״א מ״א; ויק״ר פ״כ ט׳) השווה: „הנשים הן פגע רע, ובכל זאת, הו אנשים־אחים / בית אין שמו בית בלי הפגע הזה״ (אדמונדס, שרידי הקומדיה האטית א, 1. ראה עוד שם ב, 74). „ביתו של איש נשוי הוא מושלם״ (פלוטארכוס, מוראליה 276ד), וכסינופון (אויקונומיקה ז, 40) המשיל בית רווק ל„שואב מים בחבית נקובה״.

16) הקנס היה קודש לאלת הנישואין הירה.

17) השווה קידושין כט סע״ב: „עד כ׳ שנה יושב הקב״ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ׳ ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו״.

ודיו קאסיוס (נו, ב, 5) נותן בפי אבגוסטוס הקיסר נאום נמלץ בגנות הרווקות ובשבח חיי הנישואים: „לפי המסורת יש אלים שהולידו ויש אלים שנולדו, הרי שגם אצל הללו (= האלים) שאינם צריכים לכל הדברים הללו (שבני אדם צריכים להם) נחשבים לנאים גם הנישואין וגם ההולדה. וטוב עשיתם שאתם מחקים את האלים, וטוב הדבר שאתם הולכים בעקבות אבותיכם, כדי שכשם שהללו הולידו אתכם, כך תולידו גם אתם אחרים״ [18].

ופלוטארכוס (מוראליה 493ה) מטיף מוסר לבני דורו ואומר: „בעלי החיים אינם ממתינים לחוקים נגד אי־נישואים ונישואים מאוחרים כמות אזרחי ליקורגוס (ספארטאנים) וסולון [19] (אתונאים), גם אינם מפחדים מנידוי [20] על חטא ערירות, ואף אינם רודפים אחר הזכויות הניתנות לאבות שלושה ילדים כמעשיהם של רומאים רבים הנושאים אשה ומולידים ילדים לא כדי שיהיו להם יורשים, אלא כדי שיוכלו לרשת״ (את אבותיהם) [21].

והפילוסוף הסטואי אפיקטיטוס מתווכח מרות עם אפיקורוס שהורה שחכם אין לו, בדרך כלל, לשאת אשה ולהוליד ילדים [22], וטוען כנגדו: „מפני מה אתה (= אפיקורוס) מייעץ לו לאיש החכם לא להוליד ילדים? מדוע אתה מפחד שצער יבוא עליו בשבילם?״ (אפיקטיטוס א, כג, 3). ועוד: „כלום יכול אתה (= אפיקורוס) לתאר לעצמך מדינה של אפיקוראים? ׳אני לא אשא אשה׳ (יאמר האחד), ׳אף אני לא׳ (יאמר השני), כי בני האדם אינם צריכים להתחתן״ (הנ״ל ג, ז, 19) [23].

הסבר אחר למות נדב ואביהוא, שיותר משהוא בא לפרש את המקראות מתכוון לרמוז לבעייה הנצחית של אבות ובנים [24], הוא, שהם ציפו למות אהרן ומשה, „שראו את משה ואת אהרן שהיו מהלכים תחילה, [ו]הם באים (= הולכים) אחריהם, וכל ישראל אחריהם. אמר לו נדב לאביהוא: עוד (= עוד מעט) [ו]שני זקנים הללו מתים ואנו

---

18) השווה פסיבדו־פוקילידיס, חרוזים 175—176: „אל תישאר רווק, פן תסוף בלי שם / תן גם אתה דבר מה לטבע, חזור והולד כשם שנולדת גם אתה״ (המחבר האמיתי הוא, כנראה, יהודי הליניסטי).

19) פרט זה אינו נכון, אם המחבר נתכוון לומר, שסולון גזר על הרווקות. השווה דימוסתיניס מח, 53.

20) אבדן כבוד האזרח. על הבזיונות שהעטו חוקי ליקורגוס על הרווקים ראה פלוטארכוס, ליקורגוס טו, 1־2.

21) אבגוסטוס קיסר הגביל את זכויות הירושה של אלה שיש להם פחות משלושה ילדים (ius trium librorum). השווה עוד סויטוניוס, אבגוסטוס, 89; דיו קאסיוס נו, 1; יבמות פ״ו מ״ו.

22) ראה דיוגיניס לאירטיוס ב, 119.

23) השווה: „פיתאגוראס נשתבח על אמרתו, שאדם אינו צריך להיזקק לאשה אחרת מלבד אשתו, אבל הוא (אפולוניוס מטיאנה) אמר, שפיתאגוראס נתכוון בדבריו לאנשים אחרים ולא לו, כי הוא אין כלל בדעתו לשאת אשה ואף לא לבוא בקשרי אפרודיסיה (= אהבה) עם אשה״ (פילוסטראטוס, חיי אפולוניוס א, יג). ובן עזאי שלא נשא אשה התנצל ואמר: „מה אעשה? חשקה נפשי בתורה, ויתקיים העולם על ידי אחרים״ (תוספתא יבמות ספ״ח ומקבילות).

24) ראה „שערי האגדה״, ראש עמ׳ 249.

נגהוג את הקהל. אמר הקב״ה: נראה מי קובר את מי, הם קוברים אתכם ויהיו הם מנהיגים את הקהל״ [25].

דברים מעין אלו שם גם לוקיאנוס בפי אל השאול פלוטון: „הנח לו (כך אומר פלוטון להרמיס שליחו) לזקן הזה לחיות... אבל את כל מלחכי הפנכה שלו... גרור אותם כולם לכאן (= לשאול)... כי איזו רעה אונתה להם (על ידיו) שהם מתפללים למותו, ולמה הם מתאווים לכספו, אפעלפי שאינם קרוביו כלל וכלל״ (הנ״ל, „דיאלוגים של מתים״ 344), ועוד: „כלום מן הצדק הוא, פלוטון, שאמות בעודני בן שלושים, ואילו הזקן הזה, שהוא בן תשעים שנה ומעלה, עוד יוסיף לחיות?״, ופלוטון משיב לו: „דבר זה צודק בהחלט, שכן הלה (= הזקן) חי בלי שיתפלל למותו של מי שהוא מידידיו, ואילו אתה מתנכל לו תמיד ומצפה לירש אותו״ (שם, 347).

לפי מדרש אגדה אחר [26] לא מתו שני בני אהרן אלא „בשביל קדושת שמו של הקב״ה״, „שהקב״ה מדקדק עם הצדיקים והקדושים כחוט השערה, וכשהוא עושה דין בקדושיו הוא „מתיירא (= מתיראים ממנו) ומתעלה ומתהלל״. במותם נתקדש גם המשכן, כי „לא מתו נדב ואביהוא אלא שלא ליתן פתחון פה לבאי העולם לומר: לא שרתה שכינה באוהל מועד. וכיון שנכנסו נדב ואביהוא לפני ה׳ (= לקודש הקדשים) באוהל מועד, אמר הקב״ה: אם אני אאריך אפי עם אלו, יהא כל אחד ואחד מישראל עושה כך, מוטב ימותו נדב ואביהוא ולא יתמעט כבודי אפילו שעה אחת״ [27].

כשמתו שני בניו של אהרן היה אביהם „עומד ותוהה, אמר: אוי לי, כך עבירה בידי [28] וביד בני שכך הגיעתני. נכנס משה אצלו והיה מפייסו, אמר לו: אהרן אחי, מסיני נאמר לי: ׳עתיד אני לקדש את הבית הזה, ובאדם גדול אני מקדשו׳, הייתי סבור או בי או בך הבית מתקדש, עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך, שבהם הבית נתקדש. כיון ששמע אהרן כך שתק. זהו שכתוב (ויקרא י ג): ׳וידום אהרן׳״ [29].

האגדה ויוסיפוס מעלים על נס את התנהגותו של אהרן ש„ראה אפרוחיו (= בניו) מגעגעים (= מתפלשים) בדם ושתק״ [30], והוא „התגבר על האסון באומץ לב, משום שנפשו היתה מחושלת מפני כל פורענות״ [31] ו„לא הירהר אחר המקום כדרך שלא הירהר אברהם״ [32]. אנו מוצאים שגם סופרים יווניים ורומאים העלו על נס אישים

---

25) ספרא, שמיני מילואים כ״א. ראה עוד ויק״ר כ י: „אמר להם הקב״ה:... הרבה סייחים מתו ונעשו עורותיהם שטיחים על גבי אימותיהם״. האגדה למדה דבר זה מעונשם, כדרך האגדה ללמוד מהעונש על החטא, שכל עונש הוא מידה כנגד מידה. ואם נדב ואחיו מתו „לפני אביהם״ (דהי״א כד ב) מכאן שנתאוו מיתת אביהם. ועוד, נדב ואביהוא היו, לפי האגדה (ראה שמות כד א), שניים למשה ואהרן, אך הם לא הסתפקו בזאת וביקשו להיות ראשונים (השווה „שערי האגדה״, עמ׳ 26 הערה 5).

26) ויק״ר פי״ב ב, ספרא שם כג, זבחים קטו סע״ב.

27) מדרש אגדה, בובר, במדבר, עמ׳ כב.

28) אמנם לפי מדרש אגדה אחד (ויק״ר פ״י סוף ה׳) מתו בני אהרן בחטא אביהם (מעשה העגל).

29) ספרא שם כ״ג, ויק״ר פי״ב ב. נימוק אחר לשתיקתו של אהרן ראה שם פ״כ סוף ד׳ ובפירושי (הוצאת „מחברות לספרות״) שם, עמ׳ 247.

30) ויק״ר פ״כ סוף ד׳.

31) יוספוס, קדמוניות ג, 208.

32) ספרא שמיני מילואים ל״ח.

מהיסטוריה שלהם, שידעו להתגבר על צערם ואבלם כשמתו עליהם בניהם. „טוב הוא להרהר באותם אנשים שנשאו באצילות־רוח, בגדלות־נפש ובשקט את מות בניהם: אנאכסאגוראס מן קלאזומיני, דימוסתיניס האתונאי, דיון הסיראקוסי, המלך אנטיגונוס ורבים אחרים מימי קדם ומזמננו אנו... לפריקליס שכונה ׳האולימפי׳ על שום תוקף הגיונו ובינתו היתירה, נודע ששני בניו, פאראלוס וכסאנטיפוס, מתו... ובכל זאת נתן מיד את הזר על ראשו, לפי מנהג האבות, ונאם לפני העם, כשהוא לבוש בגדים לבנים, ׳השיא עצות טובות׳ [33] להם ועורר את האתונאים למלחמה (בספארטאנים) [34]. וכסינופון, תלמידו של סוקראטיס, נודע לו פעם אחת, כשעמד והקריב קרבן, מפי שליחים שחזרו משדה הקרב, שבנו גרילוס מת במלחמה, מיד הסיר את הזר מראשו ושאלם איך מת. כשסיפרו לו השליחים שהוא מת מות גיבורים לאחר שהרג רבים מהאויבים, נשתתק כסינופון לרגע לחלוטין, כשהוא בולם את צערו בכוח הגיונו, ואז חזר ושם את הזר על ראשו, מרק (= השלים) את עבודת הקרבן ואמר לשליחים: ׳אני לא התפללתי לאלים, שבני יחיה לנצח או יאריך ימים (שכן לא ידוע אם דבר זה יש בו יתרון), אלא שיהא אמיץ ואוהב מולדתו, וכזה היה באמת׳... [35] הכול מתפעלים מגודל נפשם של אנשים אלו ומעריצים אותם, אך אינם יכולים לחקות מעשיהם בשל חולשת רוחם שמקורה בחוסר חינוך״ [36].

ועוד: „ולא הוראטיוס בלבד, אלא גם רומאים רבים אחרים רמי־מעלה שלאחריו עשו כפי המסופר כך; כלומר: הם הקריבו קרבנות ועיטרו עצמם בזרים וחגגו תהלוכות ניצחון לאחר מות בניהם, כשבאה תשועה על ידיהם לכלל כולו״ [37] (ראה עוד להלן).

התורה סיפרה על שתיקתו של אהרן, אבל האגדה סיפרה לנו גם על מפח נפשה של אם הבנים: „אלישבע (בת עמינדב) ראתה חמישה כתרים ביום אחד: יבמה (= גיסה משה) מלך, אחיה (= נחשון) נשיא (= של שבט יהודה), בעלה (= אהרן) כהן גדול, שני בניה (= נדב ואביהוא) סגני כהונה, פינחס, בן בנה, משוח מלחמה. כיון שנכנסו בניה להקריב יצאו שרופים ונהפכה שמחתה לאבל״ [38], „לפי שאין השמחה ממתנת (= מתמידה) לאדם: לא כל מי ששמח היום שמח למחר, ולא כל מי שמיצר היום מיצר למחר... ואין אנו מוצאים איש ואשה שראתה (= שראו) שמחות לרוב כאלישבע... ולא המתינה בשמחתה״ [39].

נראה, שבאגדה זו נרמזה אמונה עתיקה (שכוחה עימה גם בימינו), ששמחה גדולה גוררת אחריה גם צער גדול (ובשל שמחתה הגדולה של אלישבע בא גם האסון הזה),

---

33) לפי ביטוי לקוח מהומירוס, איליאס, ב, 273.

34) השווה פלוטארכוס, פריקליס לו, 5.

35) השווה דיוגיניס לאירטיוס ב, 55.

36) פלוטארכוס, מוראליה 118 ד׳ ואילך.

37) דיוניסיוס מהאליקארנאסוס ג, כא, 10. ראה עוד סנקא, תנחומים למרציה, יג.

38) ויק״ר פ״כ סוף ב׳.

39) תנחומא שמיני ב׳.

השווה: „כל הסבור שעסקיו טובים ורואה עצמו מצליח בכל דרכיו, אינו בטוח לעולם אם יתמיד בכך עד הערב״ (דימוסתיניס יח, 252). „נראה לי שאפשר לו לבן האדם, כפי שאומרים הבריות, להיות בן מזל, אבל מן הנמנע הוא שיהא תמיד בן מזל״ (פוליביוס כג, יב, 4).

ולפיכך פחדו בעולם העתיק גם מאושר גדול, שמא יביא בעקבותיו אסון גדול. כשהגיעו פעם אחת לפיליפוס מלך מקדון „שלוש בשורות טובות בבת אחת... נשא ידיו אל השמים ואמר: הו דיימון, תן כנגדן הפסד כל שהוא, לא קשה ביותר!, שכן ידע שדרכו של המזל לקנא בהצלחות גדולות" [40]. ועל המפקד הרומי פאבלוס אימילוס, כובש מקדון, סיפרו, ש„משני בניו שנשארו בביתו (ולא נמסרו לאימוצן של משפחות אחרות) מת אחד מהם, כשהוא בן ארבע עשרה שנה, חמישה ימים לפני תהלוכת הניצחון שלו, והאחד (מת) בשנה השתים־עשרה לחייו, חמישה ימים לאחר תהלוכת הניצחון. כשראה שהעם כולו משתתף בצערו ומתאבל באבלו, אמר להם, שעכשיו אין הוא דואג וחרד לשלום מולדתו, שכן הטיל הגורל את קנאתו בהצלחותיו על ביתו הוא, והוא קיבל זאת (= את העונש) למען כולם" [41]. חרדה זו יסודה באמונה ש„ישנה, כנראה, אלוהות שמתפקידה הוא להפחית הצלחות גדולות יתר על המידה ולערבב את עסקי בני האדם, שלא יהא אף אחד מהם נקי וטהור מרעות, ואלה שמזלם נוטה פעם לכאן ופעם לכאן יש לראות את עסקיהם, כפי שאמר הומירוס [42], כטובים ביותר" [43]. ופאבלוס אימיליוס יוכיח, שהגורל עשה אותו, את הגיבור המנצח „בעל תהלוכת הניצחון דוגמה לא פחות גלויה של החולשה האנושית מאשר את (אויבו) המנוצח" [44].

באגדה ניתנה לאמונה זו ניסות תלמודי מובהק: על כל נס, הצלחה, טובה והנאה הבאים על האדם „מנכים לו מזכויותיו" (גם בעולם הזה), ולפיכך הוא נעשה חשוף יותר לכל מיני פורעניות, ומטעם זה פחד יעקב מעשו, כשהלך לקראתו, שמא הוקטנו ונתמעטו זכויותיו בשל כל החסדים שנעשו לו עד עכשיו [45].

---

40) פלוטארכוס, מוראליה 105 א־ב. לשון אחר: „כשבישרו לפיליפוס באחד הימים הצלחות רבות וגדולות, אמר: הו הגורל, עשה לי רעה קטנה כל שהיא תחת טובות כמות אלו" (שם, 177 ג. ראה עוד הנ"ל, אלכסנדר ג, 4).

41) פלוטארכוס, מוראליה 198 ג. לשון אחר: „ולא היה אף רומאי אחד שלא השתתף בצער האב. גדולה מזו, כולם הזדעזעו מאכזריות הגורל, שלא היסס להחדיר אבל כזה לבית מלא ברכה, שמחה וקרבנות, ולערבב יללות ודמעות בתרועות ובתהלוכות של ניצחון. אבל אימיליוס חשב נכונה שיש לבני האדם צורך בגבורה לא רק כנגד כלי נשק וחניתות ארוכות, אלא גם כלפי כל התקף של הגורל" (פלוטארכוס, אימיליוס פאבלוס ל"ה ואילך. ראה עוד סנקא, שם).

42) איליאס, כד, 525.

43) פלוטארכוס, אימיליוס פאבלוס, סוף לד. ראה עוד הנ"ל מוראליה 254 ה. מתוך השקפה זו הגיע פלוטארכוס (פילופידאס לד, 4) לידי דיעה, ש„מות אנשים בשיא הצלחתם אינו, כפי שאמר איסופוס, דבר מצער עד לאחת, אלא מעשה ברוך ומבורך, שכן הוא מביא לארץ מבטחים את הצלחתם ואינו מניח מקום לתהפוכות הגורל. ולפיכך הוגנת היתה עצת אותו לאקוני (=ספארטאני) שברך את דיאגוראס, המנצח באולימפוס, שזכה לראות את בניו ואת בני בניו ואת בנותיו עטורים זרי־ניצחון באולימפיה, במילים אלה: מות עכשיו, דיאגוראס, על האולימפוס לא תעלה".

44) פלוטארכוס, אימיליוס פאבלוס לו, 6.

45) שבת ד א. ראה עוד שם קמ ע"א; עירובין נד סע"ב; ברכות ל' סע"ב; בראשית רבה פל"ח, ז; פסיקתא דרב כהנא, בובר, קמט, א. השווה ש. ליברמן, „יוונית ויוונות בא"י" עמ' 78 ואילך.

בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם

מאת

מ' ב' לרנר

הוראתו של ר' זעירא [1] לר' ירמיה תלמידו, שאין צורך להאריך יתר על המידה בתיבה „אחד" שבסיום הפסוק הראשון של קריאת שמע „אלא כדי שתמליכהו בשמים ובארץ [2] ובד' רוחות העולם" [3] (ירוש' ברכות פ"ב ה"א ד ע"א), קובעת למעשה עיקרון תיאולוגי־דתי בעל משמעות עמוקה וראשונה במעלה. ע"י הוראה זו, תיאר ר' זעירא את מציאות ה' בעולם בשליטתו של הקב"ה בששת הכיוונים. אפילו אם נניח שתפיסתה זו הינה ביסודה פועל יוצא של קונצפציה קוסמוגראפית הרואה את העולם כשטח בעל ארבעה צדדים שמעליו חלל ריק ושמים ממעל [4], אין למעט בעובדה שנוכחותו של הקב"ה בעולמנו מוגדרת ע"פ ששה צדדים אלה.

רעיון זה איננו חידושו של ר' זעירא, ואמנם יתברר שהוא היה האחרון שהשתמש בו בתקופה התלמודית. כבר מצאנוהו בדור שלפניו בדבריו של ר' יוחנן שממנו שאב בוודאי חלק מתורתו. בפירושו למשנת מנחות פ"ה מ"ו, העוסקת בהנפת שתי הלחם וכבשי העצרת, שהכהן המקריב היה „מוליך ומביא מעלה ומוריד", העיר ר' יוחנן: „מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו" (מנחות סב, א) [5].

---

1) כן הוא בירושלמי. בבבלי (יג ב): ר' חייא בר אבא, אך בכ"י מ': ר' זירא, וכ"ה בראבי"ה. ועי' בדק"ס לברכות עמ' 61 אות פ.

2) בבבלי שם „למעלה ולמטה", אך בכ"י מ' בר"ח (עי' באו"ז ח"א סי' לד) וברי"ף כגי' הירוש'. עי' בדק"ס שם אות צ.

3) בבלי שם: „השמים" אך בנוס' הנ"ל כגי' הירוש'.

4) לתפיסה זו מתאים תאור בריאתו של אדה"ר „מלא כל העולם" בב"ר פ"ח א, עמ' 55—56 (= ויק"ר פי"ג א, עמ' רצג). הקוסמוגראפיה התלמודית נידונה ע"י גב"ע צרפתי בתרביץ ל"ה עמ' 137—148. יש לציין שהמקור הנ"ל שלא הובא ע"י המחבר מדבר על „חללו של עולם" והוא משקף בעיקר את התפיסה היוונית ולא הבבלית, עי"ש עמ' 9—138.

5) סוגיא זו הועתקה בסוכה לז ב—לח א (למשנת סוכה פ"ג מ"ט) בגלל ההערה של רבה (או רבא) „וכן לולב". ז"א, שגם הלולב טעון תנופה בצרוף הנענוע כפי שאנו נוהגים היום (שו"ע או"ח סי' תרנא ס"א) כנראה בעקבות פסקו של הרא"ש (לסוכה שם). אך ברור שזוהי הלכה בבלית, כי איננה ידועה כלל לירושלמי סוכה פ"ג ה"י, (ונראה שנוסח מורכב לפנינו במרדכי לסוכה סי' תשס"ג וברוקח סי' רכא ירוש' תשכ"ז עמ' קכב). יש לציין שנתחבטו הראשונים בפירוש התנועות „מוליך ומביא וכו'" ויחסם לנענוע, עי' במגן אבות למאירי (לונדון תרס"ט) עמ' קמג ואילך. עכ"פ עובדה היא שאין הפעל „הניף" מובא אפילו פעם אחת בקשר ללולב. והדבר בולט במשנת סוכה פ"ג מי"ב וש"נ.

ואם יטען הטוען ש„מוליך ומביא” איננו אלא לשני כיוונים — לפניו ולאחריו, כפשטות הלשון וכמו שאנו מבינים ממשניות אחדות (גיטין פ״א מ״ד, מקוואות פ״ז מ״ז) יבואו דבריהם של ר׳ יוחנן: „למי שהרוחות שלו” ושל ר׳ יוסי בר חנינא: „כדי לעצור[6] רוחות רעות”, ויצביעו על ארבעה כיוונים כנגד „ארבע רוחות העולם”. ושמא מכאן ניתן לשער שמובנו של הצירוף „מוליך ומביא” מוכרע ע״פ נושא הדיון. למשל, כשמדובר על העברת גט ממקום למקום (גיטין שם)[7], נענוע מים במקווה (מקוואות שם) או שחיטה (תוס׳ חולין פ״א ה״ט) „מוליך ומביא” הם בהכרח שני כיוונים בלבד, בעוד שהולכה והבאה באויר (= תנופה)[8] נעשות בכל ארבעת הכיוונים.

מסקנה זו תסייע בידינו לפרש נכונה את תאור המשואות שבמשנה ר״ה פ״ב, מ״ג—ד: ומצית בהן את האור „ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חברו...” גם כאן המדובר בהולכה והבאה באויר, המחייבות ארבעה כיוונים כנגד ארבע הרוחות.

תאור ההולכה וההבאה לארבעה כיוונים ביחס לשתי הלחם והלולב[9] אף נתקבלה על דעתם של הראשונים[10]. אעפ״כ לא יכלו תמיד לקיים הלכה זו בארצותיהם באופן מעשי מטעמים דתיים מחשד של דמיון הכיוונים של „מוליך ומביא” לתנועות ההצלבה „שתי וערב” של הנוצרים[11]. בעקבות תופעה זו, נאלצו לסטות במקצת מן הפשט בפירושיהם, אמנם בהצטדקות מסויימת, וכך כותב הריטב״א בחידושיו לסוכה לז, ב (המודפסים בז׳ שיטות לרשב״א) ד״ה „תנן התם”: „...פי׳ אעפ״כ דיו לנענע לשתי רוחות, ולא כמו שנוהג[12] להוליך ולהביא לד׳ רוחות, כי אין זה אלא במחשבה, והמושל בשתי רוחות העולם, הוא המושל בד׳, וכן נוהג מורי נר״ו[13], וכן היו רבותיו נוהגין”. דברים דומים כתב המאירי המצהיר ש„אף הגאונים[14] כתבו שהעושה כן דעת חיצוני הוא” (מגן אבות לונדון תרס״ט עמ׳ ק״ב)[15]. וכנראה שרק הודות לפסקו הנועז של הרא״ש

ועוד נראה לומר שמסקנתו של רבה „וכן לולב” נובעת מן הדמיון שבין הנימוק של ר׳ יוסי בר חנינא לתנופת שתי הלחם „לעצור רוחות רעים... טללים רעים” ובין נימוקו של ר׳ אליעזר לארבעת המינים בסוכות ש„אינן באין אלא לרצות על המים” (תענית ב ע״ב). ועי׳ בתוספות סוכה לז ב ד״ה „כדי לעצור” (לקמן הערה 21).

6) בכ״י ובמקבילות כגון פס׳ דר״כ ח׳ (מהד׳ מנדלבוים עמ׳ 141): „ל ב ט ל רוחות ק ש ו ת”; ועי׳ בויק״ר כח, ה (עמ׳ תרנט).
7) ועי׳ במשנה א׳ שם.
8) השווה ספרי נשא פיס׳ לז (עמ׳ 40), ועי׳ לקמן.
9) עי׳ לעיל הערה 5.
10) עי׳ שו״ת הרשב״א ח״א סי׳ תל״ז.
11) עי׳ בס׳ חסידים (מהד׳ ויסטינעצקי) עמ׳ 75; 85 ועוד (לפי המפתח במבוא של פריימן עמ׳ מז).
12) כנראה שצ״ל [שנהוג]. [ושמא צ״ל: שנוהג ה ע ו ל ם ?].
13) הרא״ה (?) והשווה לחידושי הרא״ה ב„גנזי ראשונים” לסוכה עמ׳ 119 ועי׳ בר״ן ובעיטור.
14) השווה ל„תשובת גאוני הראשונים” המובאת בבית הבחירה לסוכה לז, ב. (= אוצה״ג עמ׳ 50).
15) השווה ללשונות בעל העיטור, הרא״ש ואבודרהם המובאים באוצה״ג שם עמ׳ 51. אמנם מתעורר ספק ביחוס הוראה זו לגאונים נוכח עמדתו המפורשת של רב האי גאון להפניית הראש לכל הצדדים בק״ש (עי׳ לקמן). ומשיטת ר״י בר ברכיה לרי״ף (סוכה שם) משמע שרה״ג ור״ח סבורים שמפנה הלולב לכל ששת הכיוונים.

לסוכה שם: „הקצרה ימיננו מלהודות שד׳ רוחות העולם שלו” נשתמר המנהג המקורי[15*].

ומעניין הדבר שאף הוראתו של ר׳ זעירא לענין ק״ש „אלא כדי שתמליכהו בשמים ובארץ ובד׳ רוחות העולם” נתפרשה באופן מעשי בהתאם לכיוונים של „מעלה ומוריד, מוליך ומביא”, אם כי קרוב לוודאי שזו לא היתה כוונתו המקורית של ר׳ זעירא. הראב״ד מנרבונא מביא את דברי רב האי גאון בנידון: „וכדי שיחזיר פניו ברמיזה בעלמא לשש הרוחות ויקבל מלכות שמים” (האשכול מהד׳ ש. אלבק, ח״א, עמ׳ 14)[16]. דעתו של בעל האשכול בעצמו הוא קיצונית יותר כיוון שהוא מחייב נענוע הראש ממש[17]: „וכשמעיין לארבע רוחות בנענוע הראש, תחלה למזרח ואח״כ למערב ואח״כ לדרום ואח״כ לצפון...” (שם). גם המאירי הכיר מנהג זה: „ומפני זה נהגו להצדיד את הראש ולהגיעו על צדדין אלו” (בית הבחירה לברכות ירושלים תשכ״ה עמ׳ 42) אך הסתייג ממנו (שם לסוכה ירושלים תשכ״ו עמ׳ קלג)[18], ולפי הנראה, מחמת הסתייגויות מעין אלו, נחלש כחו של המנהג.

כפי שמסתבר מענין שתי הלחם וכבשי העצרת, תנועות אלו לששה כיוונים באות במקורן לקיים את מצוות התנופה האמורה בתורה: „והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה לפני ה׳ על שני כבשים” (ויקרא כג כ). ואמנם כך שנינו במשנת מנחות שם: „נותן שתי הלחם ע״ג שני כבשים ומניח ידיו מלמטן, מוליך ומביא מעלה ומוריד שנא׳ אשר הונף ואשר הורם” (שמות כט כז). מפסוק זה, העוסק באיל המילואים, למדו חז״ל בספרא צו פרשה יא יא[19] בנין אב לכל הטעון תנופה (= „מוליך ומביא”) שטעון הרמה (= „מעלה ומוריד”).

בהתאם למסקנא זו, מצינו את ההוראות „מוליך ומביא מעלה ומוריד” אצל רוב הקרבנות הטעונים תנופה כגון: אמורי שלמי יחיד (ספרא שם; שם פרק ט״ז ג׳; תוס׳ מנחות פ״ז ה״ז) וחזה ושוק שלהן (תוס׳ שם הי״ח)[20], אשם מצורע (תוס׳ נגעים פ״ח ה״ט), מנחת סוטה (ספרי נשא פיס׳ יז, עמ׳ 22), זרוע חלה ורקיק של נזיר (שם פיס׳ לז, עמ׳ 40).

אמור מעתה, שע״פ כלל זה, ניתן לפרש מקומות אחדים במשנתנו שבהם מוזכר הפעל „הניף” כ„מוליך ומביא מעלה ומוריד” לכל ששת הכיוונים[21]. ראשית כל, אין ספק

15*) השווה טור או״ח סי׳ תרנא.
16) עי׳ ב„ס׳ הנר” לברכות (ירוש׳ תשי״ח) עמ׳ 19 ובתלמידי רבינו יונה.
17) משמע לרה״ג שדי בסבוב העינים וכמו שנתפרש בסמוך באשכול שם. אמנם המהדיר של בית־הבחירה לברכות (עמ׳ 42, הערה 47) סבור כנראה שכולן שיטה אחת.
18) אמנם בברכות שם, גישתו של המאירי היא מתונה הרבה יותר.
19) השווה בית הבחירה לסוכה שם. ועי׳ בספרי נשא יז (עמ׳ 22). אמנם עורך הספרי לומד בדרך של היקש. ועי׳ לקמן.
20) כבר נרמז במשנת מנחות שם.
21) אמנם מטעמים ברורים סבור המאירי (מגן אבות שם; סוכה שם) שאף בתנופה „מוליך ומביא” לשני כיוונים בלבד. אעפ״כ ר׳ דוד בן לוי, בעל המכתם לסוכה (עמ׳ 89) דחה שיטה זו ללא חת „דבכוונה תליא מילתא” (ועי״ש עמ׳ 90 „הפיוט בהושענות”). ואילו התוספות (לסוכה לז, ב ולמנחות שם ד״ה „כדי לעצור”) העלו את הסברא „שמא לא בכל התנופות עושין כן, (ז.א. להניף לד׳ רוחות השווה תוספות הרא״ש לסוכה ירוש׳ תשי״ח עמ׳ ע), אלא דוקא בשתי הלחם דעצרת וכן ללולב” בגלל הנימוקים של פירות האילן והמים (השווה לעיל הערה 5). וכבר תמהו רבים על גישה זו, עי׳ בתו״ש, פרשת תצוה עמ׳ רכ, סי׳ עח.

שמנחת סוטה (סוטה פ״ג, מ״א—ב) ומנחת העומר (מנחות פ״י, מ״ד)[22] הונפו ע״פ התאור שבמשנה מנחות פ״ה מ״ו, מאחר שאף הן נזכרו שם בסיפא. וכבר ראינו שלגבי מנחת סוטה נאמר הדבר במפורש בספרי נשא[23].

אם כי אין להכחיש את קיומן של תנועות התנופה, ,,מוליך ומביא מעלה ומוריד" לששה כיוונים, כמוסד מושרש ומקובל בהווי ובחיים הדתיים של תקופת הבית השני, עדיין נשאלת השאלה — היש לראות בהן את סמל מציאות ה׳ ושלטונו בעולם כפי שפירשוהו האמוראים ר׳ יוחנן ור׳ זעירא? כמו״כ אין להתעלם מפירושו של ר׳ יוסי בר חנינא, שתנועות אלו נועדו לעצור רוחות רעות וטללים רעים[24].

אם נשים לב לתנועות אלו, נדמה שאין מקום להסיק מסקנא אחרת. התנועות ,,מוליך ומביא מעלה ומוריד" בוצעו על־גבי המזבח כקיום מעשי של אחת מן המצוות היסודיות של פולחן הקרבנות, הלא היא מצוות תנופה. נזכור, שמצוות תנופה שבתורה היא תמיד ,,תנופה לפני ה׳"[25] (ויקרא ט כא; יד יב; במד׳ ה כה ועוד). ונוכל להבין על נקל שבקיום מצוות תנופה בתנועות המכוונות לששה כיוונים ניתנה הכרה מוחשית לרעיון של מציאות ה׳ המתבטא בששה צדדים אלה[26].

ונראה לומר שמושג זה, שהוא כה יסודי ומלא תפקיד כ״כ חשוב באמונת ישראל בימי הבית השני, בא לידי ביטוי גם בתקופת התנאים[27]. בדרשתו של ר״מ[28] על ,,מדה כנגד מדה" (תוס׳ סוטה פ״ג ה״ד) הצביע על שבעה ענני הכבוד שנתן ה׳ לבני־ישראל במדבר כשכר על מעשיו הטובים של אברהם באמרו למלאכים ,,והשענו תחת העץ" (בר׳ יח ד)[29]. עננים אלו תוארו על־ידו כדלקמן: ,,...ארבעה על ארבע רוחותם ואחד למעלה מהם וענן שכינה ביניהם[30], ועמוד ענן נסע לפניהם משפיל הגבוה והורג נחשים ועקרבים

22) ותמוה הדבר שלא הובא תאור תנופת העומר במקורות. פעולה זו היתה בודאי אחת המרשימות והמרכזיות של הטקס (מנחות פ״י ה״ד) ויעיד על כך הכינוי „יום הנף" (ר״ה פ״ד, מ״ג; סוכה פ״ג מ״ב).
23) כדאי להזכיר גם „הניף בסודרין" סנהדרין פ״ו מ״א ו„מניפין בסודרין" (יומא פ״ו מ״ח).
24) עי׳ לעיל הערה 6.
25) פירוש שונה ניתן לבטוי זה ע״י נ. רבן, תרביץ כ״ג (תשי״ב), עמ׳ 1—4.
26) אם כי נובע הדבר מדרשת הכתוב (ספרא צו פרשה יא א) אין לשכוח שמצות תנופה נוהגת בקרבנות ישראל ולא בקרבנותיכם של הגויים (עי׳ במשנת מנחות פ״ה מ״ו).
27) לא מצאנו תופעות של „מוליך ומביא וכו׳" בתקופה שלאחר החורבן, למעט אולי את המשואות שנתבטלו רק בימי רבי (ירושׁ׳ ר״ה פ״ב ה״א נח ע״א). ועוד נ״ל שדברי ר׳ צדוק „מי־שאמר־והיה־העולם משיב רוחות ומעלה עננים ומוריד גשמים..." (ספרי עקב לח) מכוונים לתפיסה זו.
28) אם כי הפתיחה „דרש ר׳ מאיר" מופיעה בראש פ״ג של התוספתא, אין ספק שגם פ״ד שייך לדרשתו. וכך הבינו במדה״ג לשמות יג כב (עמ׳ רנג), והוא ממכילתא דרשב״י (עי׳ בהוצ׳ אפשטיין־מלמד עמ׳ 48). אמנם במדרש תהלים קה, יב (עמ׳ 452): ר״מ אומ׳ שני עננים היו", אבל בילקוט תהלים רמז תתס״ג הגירסא הנכונה „ר׳ אומר" והשווה לדעתו בספרי בהעלותך פג. אעפ״כ הצדיק בובר את הגירסא המודפסת (עי׳ בהערה מ׳ במ״ת שם).
29) השווה סדר אליהו רבה פי״ג (עמ׳ 60).
30) בכ״י וינא ובדפו״ר ביתר פירוט: „אחד מימינם, ואחד משמאלם, ואחד לפניהם, ואחד לאחריהם ואחד למעלה מראשיהם ואחד לשכינה שביניהם...". ובדומה לו הובא בברייתא דמלאכת המשכן פי״ד (עמ׳ 83), ותמיהה על רמא״ש שלא ציין כלל לתוס׳ סוטה. שיטה זו גם בתנחומא כ״י אוקספורד כהוספה לבמדבר אות יב (עי׳ במבואו של ר״ש בובר עמ׳ 7—146).

ושורף סירים ואטד ועושה להם הדרך מיושר שנא׳ ,,ויסעו מהר ה׳ דרך שלשת ימים" (תוס׳ סוטה פ״ד ה״ב).

אע״פ שלא נראה הדבר לעין, הגדה זו מציגה את כל ששת הכיוונים בתוספת ענן השכינה[31] הנוסע בקרב המחנה. ואם תתעורר השאלה היכן הכיוון ,,למטה", הרי שאחרי עיון מתברר שאותו עמוד ענן הנוסע לפניהם, שתפקידו היה לסלק את כל המטרדים והתקלות שבדרך ולישרה, הוא הוא הענן שלמטה. העננים באים איפוא להמחיש את מציאות ה׳ בעיני בני־ישראל במסעיהם במדבר, כשהם מוגנים בכל צד מפני כל צרה וצוקה העלולה לבא עליהם.

באגדות הידועות על ענני הכבוד, אנו פוגשים בווריאציות שונות המהוות נוסחא אחידה השונה משיטתו הנ״ל של ר׳ מאיר בתאור מיקומם של העננים:

א) ,,ר׳ הושעיה אמר: ז׳, ד׳ לד׳ רוחות השמים, וא׳ מלמעלן וא׳ מלמטן, וא׳ שהיה מהלך לפניהם רחוק ג׳ ימים והיה מכה לפניהם את הנחשים ואת העקרבים וכו׳" (במד״ר פ״א ב)[32].

ב) ,,אחד לפניהם, ואחד אחריהם, ואחד מימינם, ואחד לשמאלם, ואחד ע״ג ראשיהם מפני החמה ואחד מתחת רגליהם כדי שלא יהו מהלכין יחפים, וענן שכינה היה מקדם לפניהם קודם לשלשה ימים, משפיל להם את ההרים וכו׳" (ספרי זוטא לבמד׳ י,כ עמ׳ 266)[33].

ג) ,,ארבעה מארבע רוחותם ואחד מלמעלה ואחד מלמטה ואחד מלפניהם הגבוה מנמיכו וכו׳" (ספרי בהעלותך פיס׳ פג עמ׳ 79)[34].

גם בלי יחוס נוסחא זו לר׳ הושעיה במדרש במד״ר, היינו יכולים להסיק את המסקנא שהיא מהווה עיבוד של דרשת ר׳ מאיר ע״י דרשן מאוחר יותר. את המספר הבסיסי של שבעה ענני הכבוד למד ר״מ משׁשה הכיוונים (למעלה, למטה וארבע רוחות העולם)[35] בתוספת ענן שכינה הנוסע בקרב המחנה. במקום זה דרש המעבד את קיומם של שבעת העננים מתוך כתובים שונים, וכבר תמהו על כך מפרשים וחוקרים[36], כי לפי שיטה זו, אפשר היה להגיע לדעות שונות ביחס למספר העננים[37]. בעיבודו החזיר ר׳ הושעיה את

31) המושג שכינה והופעתו בספרות התנאים ראוי לדיון מפורט ואכמ״ל.
32) השווה תנחומא במדבר ב׳; בובר שם עמ׳ 3—2.
33) השווה מכילתא דר״י שלח פתיחתא (עמ׳ 81); מכילתא דרשב״י הוצ׳ אפשטיין מלמד עמ׳ 47, ותרגום ירושלמי לשמות יב לז. ושיטה דומה בשמו של ר׳ נחמיה בשהש״ר ב, י.
34) השווה מדה״ג לבמדבר שם (מהד׳ פיש עמ׳ רלז).
35) ואף יתכן לומר שרעיון זה קדם לר״מ, שהרי ר״ע דורש שה׳ הקיף (ז. א. לכל רוחותם) את בני ישראל בענני כבוד (שהש״ר א, ז) ושהסוכות שביציאת מצרים „כי בסוכות הושבתי את בני־ישראל" היו ענני כבוד (ספרא אמור פרק יז יא), ומסתבר שלפי שיטה זו שבעת ימי החג הם כנגד שבעת העננים, ושלא כדעת א. א. פינקלשטיין בספרו האנגלי „עקיבא" (נ. י. 1936) עמ׳ 3—102, וכבר השיג עליו ג. אלון במחקרים ח״ב (ת״א תשי״ח) עמ׳ 188— בבבלי סוכה יא ב מתייחסת שיטה זו לר׳ אליעזר, אך במדרשב״י הוצ׳ אפשטיין מלמד עמ׳ 47 — לר״ע. ועי׳ מש״כ ע״צ מלמד ב„מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד בבלי" ויקרא ר׳ תתצג.
36) עי׳ בהערות הורביץ בספרי בהעלתך שם.
37) השווה לדעות התנאים המובאות בספרי שם.

ששת הכיוונים למסלולם וללשונם, אך הפך את הענן השביעי, „ענן השכינה שביניהם", לענן הנוסע לפניהם והמפנה להם את הדרך, בדומה לענן שלמטה שבדרשת ר׳ מאיר.

הווי אומר, הצד השווה שבאגדות אלו הוא הבלטת ששת הכיוונים של ענני הכבוד הבאים להמחיש את מציאות ה׳ בעולם כשהוא חוסה על עם־ישראל במסעותיו במדבר[38].

עד עתה ראינו את התפיסה השית־צדדית של מציאות ה׳ המצוי למעלה למטה ובד׳ רוחות העולם בהתפתחותה. בימי הבית השני היתה זו תפיסה מקובלת ביותר שהתבטאה באופן מעשי בעבודת בית־המקדש (מצוות ה„תנופה") ובשטחים אחרים של החיים הדתיים. אך ברבות הימים נועדה תפיסה זו למלא בעיקר תפקיד רעיוני כפי שמצאנוה בדורות התנאים (מאה ב׳) בצורת ענני הכבוד ואצל האמוראים (מאה ג׳) כבטוי מלכות ה׳ על עולמו במצוות שתי הלחם וק״ש[39].

ביסודה מהווה תפיסה זו הגדרה של מציאות הקב״ה מבחינת מקום, כי משמעותם של ששת הכיוונים שהם כנגד ששת הממדים היא כל מקום בעולם. ושמא ניתן לומר, שתפיסה זו מגלמת בתוכה את משמעות מובנו של אחד השמות הניתנים לה׳ במקורות חז״ל — המקום.

כבר הוכיח א. מרמורשטיין[40] בראיות חזקות ששם זה הוא אחד הכינויים העתיקים והמקוריים ביותר שניתנו לה׳. לפי מקורותינו, הראשון שהשתמש בו היה שמעון הצדיק (תוס׳ נזיר פ״ד ה״ז)[41] והוא מופיע בעיקר אצל חכמי הבית השני: שמעון בן שטח (תענית פ״ג מ״ח), רבן יוחנן בן זכאי (סוטה פ״ה מ״ה) ועוד. בדיקה יסודית של המשנה, התוספתא טמדרשי ההלכה והאגדה, העלתה שהשימוש בכינוי זה נתייחד לתקופה הקדומה, כשהוא מהווה שכבה עתיקה ויסודית ביותר של החבורים הנ״ל. מאז המאה השלישית אין המקום מופיע במקורות, ובמקומו נשתרש השם הקב״ה שזכה לשימוש רב ביותר במדרשי האגדה[42].

שילוב התפיסה השית־צדדית עם השם המקום מקל גם על הבנת מאמרו של ר׳ יוסי בן חלפתא: הקב״ה מקום עולמו, ואין עולמו מקומו" (ב״ר פס״ח ט, עמ׳ 778 וש״נ). מאמר מפורסם זה הבא להוציא מידי השקפות פנתיאיסטיות, המזהות את העולם עם ה׳, מתפרש יפה נוכח ששת הממדים: „למעלה למטה וארבע רוחות העולם" שהם הם מקומו של עולם אשר בקצותיהם שוכן ה׳. גם דרשות אחרות מתלבנות ע״פ משמעות זאת. נזכיר לדוגמא את הדרשה בב״ר פנ״ו א (עמ׳ 595): „וירא את המקום מרחוק — מה ראה? ראה ענן קשור בהר" המתבאר ע״פ דרשות ר״מ והבאים אחריו על ענני הכבוד.

ונראה לומר שיש בתפיסה השית־צדדית של ה׳ ליישב מחלוקת ממושכת שנתגלעה בין חוקרי האמנות היהודית וסמליה. א. ר. גודנף בחבורו המונומנטלי על „הסמלים של

(38) ומענין לציין את דרשת חז״ל שאין העננים מגינים על אומות העולם (ספרי שם) ועי׳ לעיל הערה 26.

(39) אע״פ שרה״ג וראשונים אחדים נתנו להלכה זו כיוון מעשי (עי׳ לעיל) נראה לומר שזו לא היתה כוונתו של ר׳ זעירא.

(40) בחיבורו: The Old Rabbinic Doctrine of God (לונדון 1927) עמ׳ 3—92; 147—108.

(41) שם עמ׳ 92.

(42) שם עמ׳ 93.

היהדות בימי יוון ורומי"[43], הביע את ההשערה שמציאותם של קישוטים פרחוניים וגיאומטריים בצורת רוזטות (Rosettes)[44] על ארונות קבורה (גלוסקמאות) בא״י בקנה־מידה גדול — רובם ככולם מן התקופה הקדומה: מראשית החשמונאים ועד לחורבן[45] — היא עדות מובהקת לכך שקישוטים אלו מהווים סמל דתי בעל חשיבות מרובה בתקופה זו[46]. הוכח למעלה מכל ספק שהרוזטה בעלת ששה עלים או ששה צירים היא המצויה ביותר, ושצורות מורכבים ומסובכות אינן אלא הרחבות או ווריאציות של מספר בסיסי זה[47]. גודנף אף טרח רבות ע״מ להראות שלשימוש בקישוט זה אצל עמים ותרבויות אחרים של המזרח בעת העתיקה, נועד משמעת דתית עמוקה[48].

לגבי הרוזטות על ארונות הקבורה היהודיים, מסכם המחבר את חקירתו בלשון זה[49]:

„...ההשערה הסבירה ביותר היא שגם ליהודים באה הרוזטה לסמל את אלקיהם ואת תקוותם, מכיוון שברי הדבר שלמדו לחשוב על ה׳ כיחודו של עולם המחזיק והמקיים את העולם המורכב, והמרכז שממנו נובעים כל החיים. משום כך, גם למתים, כמו לחיים בעודם עלי אדמות, מביעים הם באמצעות רוזטות אלו (במושגים יהודיים) את שאיפותיהם לחיים אלו, בעולם הזה ובעולם הבא".

אך כל טענותיו והוכחותיו של גודנף בחקירותיו לא הועילו לו בפני מבקריו שאגב הבקורת החריפה ביותר שמתחו על חבורו בכלל, לא פסחו גם על הסימבוליקה שייחס לרוזטות אלו, ודחו את שיטתו מכל וכל[50]. מ. אבי־יונה בבקורתו[51] העיר שרוזטה בעלת שבע נקודות היתה הרבה יותר סמלית אלא, שלדעתו, הסיבה לשימוש ברוזטה המצויה נעוצה בעובדה הפשוטה שיותר קל לאומן לעשות רוזטה בעלת שש נקודות בעזרת מחוגה. וכך ממשיכים חוקרי הארכיאולוגיה הישראליים להתייחס אל צורות אלו כ„דגמי שושנות" ו„צורות גיאומטריות מצויות" עד עצם היום הזה.[51*]

ושמא יכולים עיונינו בתפיסה השית־צדדית של ה׳ לחזק את השערותיו של גודנף בענין הרוזטות. התנועות לששת הכיוונים שיתכן ובאו להמחיש את המושג „מקום", ושכה השתרשו בחיי היהדות בימי הבית השני, יכולות להשתלב יפה עם הדוגמאות השית־צדדיות של הרוזטות על ארונות הקבורה שהם מאותה תקופה ממש. כמובן שיש להתנגד לגודנף המתאמץ לבסס את הצורות הללו על רעיונותיו של פילון. אילו ידע גודנף על קיום

(43 E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco — Roman Period, vol. I — XII (N. Y. 1953 — 1965).

(44) בלשון המקצועית של הארכיאולוגים מכנים אותן „שושנות".

(45) גודנף שם, ח״א עמ׳ 132.

(46) שם עמ׳ 116; שם ח״ז עמ׳ 175 ואילך.

(47) שם ח״ז עמ׳ 179.

(48) שם עמ׳ 197—180.

(49) שם עמ׳ 197.

(50) ראה למשל: ו. אולברייט בעלון BASOR חוב׳ 139 (אוקטובר 1955) עמ׳ 24; א. ד. נוק ב־Gnomon, חל״ב (1960) עמ׳ 3—732; מאמרו המסכם של מ. סמית, ברבעון לספרות המקרא (JBL) חפ״ו (מרץ 1967) עמ׳ 68—53, ולענייננו, עמ׳ 56 שם.

(51) ב„הרבעון לחקירת א״י" (IEJ) ח״ו (1956) עמ׳ 196.

(51*) לדוגמא: נ. אביגד ב„ארץ ישראל" ח״ח (ירושלים תשכ״ז) עמ׳ 126; 128 וכו׳; ל. י. רחמני, שם, החלק האנגלי עמ׳ 74; חדשות ארכיאולוגיות כב—כג (ירושלים תמוז תשכ״ז) עמ׳ 23.

המושג של תפיסת ה׳ כבעל ששת הממדים, יתכן והיה בוחר בו כיסוד לשיטתו, אם כי אהבתו של חוקר זה לפילון ידועה מכבר. העובדה שעל כל גלוסקמא מצויות בד״כ שתי רוזטות, מחזקת את ההשערה שהן מסמלות את השאיפות לחיות בעוה״ז ובעוה״ב. ויתרה מזו — סמלים אלו מביעים באופן יסודי את האמונה בה׳ ובשני העולמות, שהם אחד הנושאים המודגשים ביותר בדרשות חז״ל בתלמוד ובמדרש ופינות יסוד באמונת ישראל. וודאי שארונו שבבית הקברות שהוא „בית עולמו״ של האדם, הוא אחד המקומות המתאימים ביותר להפגנת אמונה זו [52].

סמל זה כפי שהוא מופיע במרבית הרוזטות מצטייר כקו ישר העומד באמצע שני קווים אלכסוניים, כשכולם נפגשים בתווך, מעין כוכב בעל ששה קצוות [53]: *.

לענ״ד, ציור זה יקל עלינו להביא את דברי המשנה הידועה בחגיגה פ״ב מ״א [54]: „כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו שלא [55] בא לעולם: מה למעלן, מה למטן [56], מה לפנים מה לאחור״. מאחר שהממדים הללו מהווים קצות העולם ומקום עולמו של ה׳ („המקום״). המסתכל במה שנמצא מאחוריהם, ראוי לו שלא בא לעולם [57]. הסבר זה אף תואם את הפירוש המקומי כפי שפותח ע״י ש. א. ליונשטם [58].

* * *

התפיסה הרעיונית והסימבוליקה השית־צדדית שתוארו על־ידינו בהרחבה כמעט ונעלמו מדת ישראל במשך הדורות. אף באותם המקרים שהרעיון נשא אופי מעשי [59], ניטשטש ע״י הראשונים בימי הביניים מחשש לזיהוי עם הפולחן הנוצרי [60]. לבסוף נשתמרה תפיסה זו באופן מעשי בנענוע הלולב, למרות שבמקורות ובמנהגים הקדומים לא היה כל קשר בין הלולב למצוות תנופה.

52) עי׳ במאמרו של ב. ליפשיץ „התקווה לחיי עולם וכו׳״ ב„אשכולות״ ח״ד (תשכ״ב) עמ׳ 168—162.

53) סמל הדומה מאוד לציור זה נמצא אף על גלוסקמא שזמנה מלפני החורבן. עי׳ גודנף שם ח״ז עמ׳ 178—9. כמו״כ יתכן ויש קשר בין ציור זה לבין התיו של יחזקאל כפי שתואר ע״י רבנן באיכ״ר ב, א מהדו׳ בובר עמ׳ 99. אמנם עי׳ מש״כ ש. ליברמן ב„יוונית ויוונות בא״י״ (ירושלים תשכ״ג) עמ׳ 145.

54) עי׳ במקורות ובגירסאות שציין ש. ליברמן ב„תוספתא כפשוטה״, מועד, עמ׳ 1295, שו׳ 4—33.

55) כ״ה בכ״י מ. עי׳ בדק״ס לחגיגה עמ׳ 32 אות ב׳.

56) שם אות ג׳.

57) על משמעותו של בטוי דומה: „נוח לו... ולא יצא לעולם״, עי׳ מש״כ ב„מחניים״ גליון ק׳ (תשכ״ו) עמ׳ קמג—ד.

58) במאמרו „מה למעלה ומה למטה וכו׳״ בס׳ היובל לי. קויפמן עמ׳ קיב—קכא. אמנם ראה מש״כ ש. ליברמן שם שו׳ 35 ושו׳ 40.

59) כגון נטילת לולב ורמיזת העינים (או נענוע בראש) בק״ש (ועי׳ לעיל הערה 39).

60) כאמור לעיל, רק הודות לרא״ש נשתמר המנהג של נענוע הלולב לששה כיוונים.

יש להניח, שאותו חשש מפני הפולחן הנוצרי [61] גרם לכך שאותן פעולות „תנופה״ שהיו כ״כ סמליות במקדש ומחוצה לו בימי הבית השני, ואותם סמלים אמנותיים שנתגבשו במשך דורות ארוכים באותה תקופה, כמעט ולא נתחדשו בימי התנאים והאמוראים. ונראה לומר שה„מגן דוד״ בעל ששת הקצוות, המתנוסס על דגלה של מדינת ישראל, הוא השריד האחרון [62] והבולט ביותר של מסורת יהודית עתיקה זו [63].

61) עדות לפולמוס סביב ענין ההצלבה מצויה בדיאלוג של יוסטינוס מרטיר **Justinus Martyr** עם היהודי טריפו, פרק 131. הוא מפרש את ידיו של משה במלחמת עמלק ונחש הנחושת ע״פ רעיון הצלב (עי׳ משנת ר״ה ג, ח). ברם אין יוסטינוס מכיר את שבעת ענני הכבוד והשווה לעיל הערה 35.

62) גודנף שם ח״ז עמ׳ 198. אמנם ראה מאמרו של ג. שלום ב־Commentary ח״ח (1949) עמ׳ 251־243.

63) כקוריוז בלבד אפשר להזכיר את השימוש ברוזטה בעלת ששה עלים ע״י ר׳ אליהו די וידאש (ע״פ תורתו של ר׳ יוסף ג׳קטילייא) ב„ראשית חכמה״ שער הקדושה פ״ב.

אספקלריא

(פרק מספר על כלי זכוכית)

מאת

יהושע בראנד

מן המראה העברית אנו עוברים לאספקלריא, המציינת כבר תקופה אחרת ואף התקדמות טכנית ידועה ביחס למראה העתיקה, כפי שנראה להלן, ובתחלה נדון בשינויי השם, שהם מצומצמים כאן ביחס לשינויי השם במראה, פרט המלמד שמכשיר זה לא היה נפוץ בכל שכבות העם, אלא מוגבל לשכבה מצומצמת בלבד, ומשום כך לא נשתבש ביותר בפי העם:

אספקלריא [1], ספקלריא [2], ספיקלה [3]; ברבוי: ספקלריות [4]. ויש גם אספקלריא המאירה ושאינה מאירה [5], עליה נדון בהמשך הדברים. השם אספקלריא מראה בבהירות על מוצאו היוני רומי, אולם ספק גדול אם נוכל לפתור בעיה זו בעזרת מקביליו היוונים־רומיים. לבעיה זו הקדיש עמנואל לעף ז"ל מחקר גדול תוך הסתמכות על המילון הרומי [6] ונזכירהו בכל מקום שנשתמש בדבריו.

לפי המילון הרומי משמעו של מונח זה הוא בעל שלשה פנים: א) lapis specularis אבן מראה, או זכוכית מרים, הנפצלת לשכבות דקות כאלה המשמשות שמשות לחלונות והן אף שקופות; ב) specularia במובן חלון; ג) specularius עושה מראות [7]. את המובנים הללו נפגש אחר כך בהמשך המאמר, וכאן יש להוסיף גם את הספיקלה speculum הזהה עם ἔνοπτρον או κάτοπτρον היוני במובן מראה, אשר בראשונה עשוה ממתכת ואח"כ גם מזכוכית [8], מונח שנתקבל גם בלשונות אירופיות חיות כגון בהולנדית, בגרמנית, בשבדית, באיטלקית ובספרדית [9].

---

1) תוס׳ כלים ב"ב פ"ז ה"ז (לקמן הערה 42).
2) תוס׳ עירובין פי"א, ח׳ הי"ז: מלבן של ספקלריא וסריגין של חלונות פותחין ונועלין בהם ואם היו נשמטין אסור. [מלאכת שלמה לכלים פ"ל מ"ב: ספקלריא גרסי׳ וכן הגיה הרב בצלאל אשכנזי.]
3) ירושלמי שבת פ"א ה"ג ג ע"ב (לקמן הערה 15).
4) ויק"ר פ"א יד; ילקוט ויקרא רמז תלב (לקמן הערות 66, 67).
5) סוכה מה ב ובמקבילות (לקמן הערה 60).
6) ספר היובל לכבוד פרופ׳ ש׳ קרויס, ירושלים תרצ מעמ׳ 10 ואילך.
7) שם שם.
8) A. Rich, Dictionary etc. s. v.
9) השוה Forbes v p. 184.

א) חומר האספקלריא

האספקלריא היתה בתקופת המשנה והתלמוד בעיקרה מזכוכית, ובסתם אספקלריא הכוונה לאספקלריא של זכוכית [10]. היא מופיעה בין כלי הזכוכית [11] ומקבילה בתרגום לזכוכית [12], ובמקרה שהיתה מחומר אחר, שם החומר נזכר במפורש כגון הנחושת [13], זהב או כסף מצורף בכור היטב [14]. גם הספיקלה הנ"ל, שבה נמצא הנר המאיר דרכה, ואסור לקרוא לאורו בליל שבת [15] היא בע"כ מזכוכית, ואף פליניוס מייחס את המצאת ה־specula לצידון המפורסמת בתעשיית הזכוכית שלה [16]. לפעמים מדמה בעל האגדה את האספקלריא למחזית, שהמלכים חוזים בה [17]. כאן אספקלריא מיוחדת במינה, שרק המלכים מסתכלים בה [18], ואין היא אותו מכשיר, שהנשים משתמשות בו, המקביל בדרך כלל למראה במקרא [19]. יתכן שכאן ענין לנו עם עדשה של זכוכית, אשר מגדילה את החפץ שלפניה או מקרבת אותו מרחוק. כמובן במכשיר כזה רק מלכים משתמשים. לדעת עמנואל לעף [20] התכוון בעל דרשה זו לסיפורו של פליניוס ע"ד האזמרגדין — ברקת, שבו הסתכל נירון על מלחמת הגלאדיאטורים [21], ברם במקרה זה היה בעל האגדה משתמש בלא ספק במונח המקורי אזמרגדין, שהיה מפורסם בזמנו ומוכר לו מן התרגומים [22] ומן האגדה [23], ולא במחזית הבלתי ידועה [24]. אעפ"כ אין לדחות את הרעיון, שכאן לפנינו סוג אבן יקרה

---

10) השוה ת"י לדברים לג יט: ומן חלא מפקין אספקלרין ומני זגוגיתא; ת"י שמות יט יז: והוה [„טור סיני"] זייג הי כאספקלריא. „זייג" כמו דזיג (בערוך דזייג), פסחים עד ב, ומובנו שקוף כמו זכוכית. השוה יסטרוב במילונו התלמודי.
11) כלים פ"ל מ"ב: אספקלריא טהורה ותמחוי שעשאו אספקלריא טמא ואם מתחלה עשאו לשם אספקלריא טהור, והשוה תוס׳ כלים ב"ב פ"ז ה"ז (לקמן הערה 42).
12) תרגום לאיוב כח יז.
13) ת"י לשמות לח ח: אספקלירי נחשא.
14) השוה תרגום לאיוב לז יח: אספקלריא סנינא, הכוונה לאספקלריא ממתכת יקרה זהב או כסף מזוקק בכור, השוה תרגום לכסף צרוף (תהלים יב ז): סימא סנינא. פועל זה מופיע רק במתכות יקרות.
15) ירושלמי שבת פ"א ה"ג: אפילו נתון („הנר") בספיקלה.
16) HN 36 193.
17) מדר"י יתרו מסכת דעמלק פ"ב הוצ׳ הורוביץ עמ׳ 198: רבי אלעזר המודעי אומר ואתה תחזה מכל העם (שמות יח כא) אתה תחזה להם באספקלריא כמחזית זו שחוזים בה המלכים. השוה מכלתא דרשב"י מהד. אפשטיין—מלמד עמ׳ 133, 245; מדה"ג לשמות מהד. מרגליות עמ׳ שסד.
18) יתכן שמלכים כאן פירושו עשירים וכדומה, ולאו דוקא אנשים בעלי כתר.
19) השוה ת"י לשמות לח ח (לעיל הע׳ 13).
20) כנ"ל בהערה 6, עמ׳ 14.
21) פליניוס H. N. 37 64: Nero princeps gladiatorum pugnas spectabat smaragdo. (= נירון קיסר היה רגיל להסתכל באיזמרגדין על מלחמות הגלאדיאטורים).
22) השוה תרגום לכתם (משלי כה יב) וכן תרגמו השבעים במונח זה ברקת (שמות כח יז), שוהם (שם כח ט) ויהלום (יחזקאל כח יג).
23) ויק"ר פ"ב ה מהד׳ מרגליות עמ׳ מג: א"ר יהודה בר׳ סימון לאחד שיושב ועושה עטרה למלך. עבר עליו אחד ואמר לו מה אתה עושה? אמר לו אני עושה עטרה למלך. אמר לו כל שאתה יכול לקבוע בה קבע, זמרגדין קבע, אבנים טובות ומרגליות קבע. וכן בפסיקדר"כ הוצ׳ בובר פרשת שקלים (יז א) והוצ׳ מנדלבוים עמ׳ 29.
24) חכמינו השתמשו במשלים הלקוחים מחיי יום־יום של גדולי רומא והשתמשו אף במונחים המקוריים, ראה ספרו של הר"ש ליברמן „יוונית ויוונות בא"י" במקומות שונים.

המאירה בקרניה אלא שהיא נתונה כנראה במסגרת מיוחדת, ומכאן — השם המיוחד, שכן אין כל ספק בקרבתה המשמעותית של מחזית זו למחזאות המאירות לעולם [25]. „מחזאות" אלה הם גופים מאירים, שכן הן מדגימות שבע כתות של הצדיקים שעתידים להאיר ופניהם דומים לחמה ולבנה ולכוכבים וכיו"ב [26], ברם מה הפירוש של „מאירות לעולם" ומה הניגוד למושג זה ?

ברור שאין לדחות רעיון זה ולהכחישו הואיל ואין אנו מבינים אותו, והוא בניגוד לשכל הישר שלנו. עלינו לדעת שלא תמיד היו הקדמונים מאחורינו, יש והם היו לפנינו ועלו עלינו גם בטכניקות ידועות [27], ביחוד עלו עלינו בשטח הלוקסוס [28]. אצלם אפילו בעלי חיים מקושטים באבנים טובות ומרגליות [29]. עלינו לחפש פירוש והסבר לדברים אלה בעולם המושגים של קדמונינו, משום כך יתכן שהכוונה כאן לאבנים טובות מאירות ובתוך מסגרת מיוחדת, שאיפשרה להן את השימוש הנוח, ומכאן גם השם המיוחד. אבנים אלה שהיו מאירות לעולם, כלומר גם באור היום, שכן לפי השקפת הקדמונים מאירות האבנים הטובות רק בחושך ולא באור היום [30], אולם היו גם אבנים טובות המאירות כצהרים [31] זאת אומרת גם ביום.

על השם „דר" (אסתר א ו) אומר שמואל: אבן טובה יש בכרכי הים ודרה שמה הושיבה („אחשורוש") באמצע סעודה ומאירה להם כצהרים [*31]. כאן אין אגדה או מסירת שמועה רחוקה, אלא עדות לעובדא הקשורה בשם אבן טובה ידועה ובמקום ידוע שהם כרכי הים, ואף שם זה חוזר ונשנה בהזדמנות אחרת בשינוי קל: דורה ובתור מרגלית [32]. גם הזוהר יודע על מרגליות המאירות לכל רוח [*32]. דברים אלה היו מפורסמים בעם.

---

25) שו"ט יא ו: יעשו פני הישר כמחזאות הללו המאירות לעולם — אלו שבע כתות של צדיקים שעתידין להיות מאירות לעולם ופניהם דומות כחמה כלבנה כרקיע ככוכבים כברקים כשושנים כלפידים וכו'.

26) ראה הערה הקודמת.

27) השוה למשל הפרק על דייטרוטין.

28) השוה פרידלנדר Sittengeschichte Roms בפרק המקביל.

29) ירושלמי ב"מ פ"ב ה"ה; דב"ר לוין אפשטיין ג ה; ילקוט משלי רמז תתקמז.

30) ירושלמי פסחים פ"א ה"א (כז רע"ב): ותייא כיי דמר רבי אחווא בר זעירא נח בכניסתו לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות, בשעה שהיו כיהות היה יודע שהוא יום ובשעה שהיו מבהיקות היה יודע שהוא לילה. השוה ב"ר פל"א טז מהדורת תיאדור — אלבק עמ' 283: ר' פנחס מש' ר' לוי כל י"ב חדש שהיה נח בתיבה לא צרך לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה אלא מרגלית היתה לו והיה תולה אותה בשעה שהיא כהה היה יודע שהוא יום ובשעה שהיא מבהקת [היה] יודע שהוא לילה. והשוה במד"ר פ"י ח: מה עשתה בת פרעה כמין פרס שטחה לו למעלה ממנו וקבעה בו כל מיני אבנים טובות ומרגליות שהיו מבהיקות כעין כוכבים ומזלות. וכל זמן שהיה שלמה רוצה לעמוד היה רואה אותן כוכבים ומזלות והיה ישן לו עד ארבע שעות והשוה האגדה על דבר אבני כדכוד שילד בשליחותו של אליהו הנביא הראה לר' יהושע בן לוי במערה מרוחקת שלש פרסאות מלוד, וכאשר ראה אותן „הבהיקה כל לוד מאורו" (ילקוט ישעיה רמז תעח).

31) סנהדרין קח ב: א"ר יוחנן אמר לו הקב"ה לנח קבע בה אבנים טובות ומרגליות כדי שיהיו מאירות לכם כצהרים.

*31) מגילה יב א.

32) אסת"ר פ"ב: ודר א"ר הונא אית אתר דצווחין למרגלית דורה.

*32) זוהר בלק דף רב עמ' א: כמה מרגליין דקא מנהרן לכל סטר.

אחרת לא היה שמואל אומרם, הוא היה חושש לצחוקם של השומעים [33]. יתכן ש„מרגלי טבא אטימיטון" (מרגלית טובה שאין להעריכה) ששלח ארטבן לרב [*33] היתה מסוג זה. יש גם סיפור סיני מראשית הספירה הנוצרית על דבר מציאת מרגלית במחוז Kiangsu בקרבת המקום בשם Yangshow Fu שאחרי שקיעת החמה אפשר היה לראותה ממרחק של הרבה מילין [34]. המומחה לנושא זה, המוסר לנו סיפור זה, מניח שיש לו בסיס מציאותי ומזמנים יותר קרובים מוסר לנו ר' בנימין מטודלה ע"ד מרגלית בעטרת הזהב של המלך עמנואל מקונסטנטינופול, שבלילה אין נזקקים שם לנרות כי הכול משתמש שם לאור המרגלית [*34].

גם ההיסטוריון הירודוטוס מספר על שני עמודים אחד משל זהב טהור ואחד מאזמרגדין שמצא בהיכל הרקולס בצור בשעה שביקר שם, והיו מאירים בלילה [35]. על מובנו של σμάραγδος (איזמרגדין) כאן, דנו חכמים שונים, ברם לא דנו על האפקט של האור, שעמוד זה האיר בלילה, בעיה המעניינת אותנו כרגע. גם פליניוס [36] מספר שבאי קיפרוס על קברו של נסיך Hermias בקרבת הים עמד ארי משיש ועיניו אזמרגדין, וכה הזהירו גם לעומק הים עד שדגי האטונס (Thynni) ברחו מן המקום. הדייגים עמדו סוף סוף על סיבת הדבר והחליפו את האיזמרגדין באבנים אחרות. יתכן שתופעה זו קשורה בליטוש ידוע של האבנים, שכן הליטוש הוא הגורם לזוהרן של אבנים טובות, האור הנופל עליהן משתבר מספר פעמים וגורם לאור הזה. משל יפה מספר ר' סימון (תלמידו של ר' יהושע בן לוי) על החלפת אבן טובה בגחלת לוחשת [37]. למשלים אלה היה יסוד ריאלי, שכן נאמרו בפני ציבור לא תמים כל כך.

בנוגע לאיזמרגדין, שבה הסתכל נירון על מלחמת הגלאדיאטורים יש שתי אפשריות: א) זה שימש לו כרפוי לעצבי הראיה, שכן אבן זו מקילה על המתיחות של עצבי העינים לפי השקפת הקדמונים [38], ואפשר היה גם להסתכל דרכה בהיותה גם שקופה [39], או ששימשה

---

33) השוה ב"ר פ"ל ט: הצבור צוחק על הדרשה שמרדכי היניק בעצמו את אסתר. וכן לא קבל הצבור את הדרשה בנוגע לעפרו של אדם הראשון שנמחה במי המבל (שם כח ג). ועוד כאלה.

*33) ירושלמי פאה פ"א ה"א (טו ע"ד): ארטבן שלח לרבינו הקדוש חד מרגלית טבא אטימיטון. השוה גם ב"ר ספל"ה. לקוהוט עה"ש ח"א עמ' 63 ו־280 צ"ל: רב, שהיה אוהבו של ארטבן.

34) Louis Kornitzer, Pearls and Men (Penguin Books) P. 162

*34) מסעות ר' בנימין, לונדון תר, עמ' כא—כב.

35) הירודוטוס II 44. גם פליניוס (N H 37 74) יודע על עמוד מרובע של איזמרגדין הנמצא בהיכל הרקולס בצור, אלא שצריך להגיה (כהערת המתרגם שם) מלקרת במקום הרקולס. בנוגע לגודל האיזמרגדין מצטט פליניוס שם דברי תיאופרסטוס מתוך זכרונות מצריים, שמלך בבלי אחד שלח למלך מצרי מתנה איזמרגדין אחד ארבע אמות ארכו ושלש אמות רחבו וכן מודיע על אובליסק אחד בהיכל יופיטר עשוי מארבעה איזמרגדים ו־40 אמה גבהו וארבע אמות רחבו. השוה שם הערת המתרגם.

36) H. N. 37 66.

37) מדרש דברים רבה פ"א ו: א"ר סימון למה הדבר דומה לתלמיד שהיה מהלך עם רבו וראה גחלת מושלכת. סבור שהיא אבן טובה נטל אותה ונכווה. לאחר ימים היה מהלך עם רבו וראה אבן טובה היה סבור בה שהיא גחלת והיה מתיירא ליגע בה. אמר לו רבו טול אותה אבן טובה היא.

38) פליניוס N H 37 62.

39) שם 37 66.

לו כהגנה נגד האור החזק של השמש [40], ב) האיזמרגדין היתה בצורת עדשה שרכזה את קרני האור [41], ומכאן יתכן ללמוד משהו על מצב ראייתו של נירון.

ב) צורת האספקלריא

האספקלריא נעשתה מתמחוי [42] שהוא קערה גדולה ביותר [43]. הכוונה כנראה לתמחוי של זכוכית [44] אותו חיפו מתוכו או מברו בחומר כהה המחזיר את קרני האור, ויתכן גם ממתכת. לאחר שלמדו ללטש את המתכת הפכו גם קערות מתכת ומגנים למראות [45].

על כל פנים למדים אנו מכאן על צורת האספקלריא שהיתה קעורה ולא שטוחה. פרט זה אנו למדים גם מן האגדה המספרת שכרסותיהן של נשי ישראל על ים סוף נעשו כאספקלריא המאירה והעוברים ראו דרכה את התופעות העל טבעיות [46]. נוסף לזה יודעים אנו צורה זו מן ההלכה שבאספקלריא נתון לפעמים הנר והיא משמשת לו הגנה כנגד הרוחות כמו הפנס [47]. האספקלריא קבועה במסמר [48]. היא קבועה בודאי לכותל הבית [49]. מראות קבועות בכותל נמצאו גם בפומפיאי [50]. האספקלריא מופיעה גם כלבוש על הגוף. בני עמון ומואב ויושבי הר שעיר שבאו להלחם עם יהושפט הולבשו אספקלריות ודימו לראות בבבואות של עצמם את אויביהם. „מה עשה („הקב״ה״) הלבישן אספקלריא ורואין אלו את אלו״ [51].

הכוונה למגנים מוחלקים ומשופשפים בצורה שהפכו אספקלריות לאור היום. הם שימשו לסנוור את האויב ואת בעלי החיים שלו. כנראה שימשו מגנים כאלה אמצעי במלחמות הימים ההם, והמשל הזה לקוח מן החיים הריאליים. במגנים כאלה משתמשים בני האור במלחמתם בבני החושך „וכולם מחזיקים מגני נחושת מרוקה כמעשה מראת

40) Kisa II 356.

41) Kisa שם. השוה PW ערך κάτοπτρον עמ׳ 30.

42) כלים פ״ל מ״ב (למעלה הערה 11), תוס׳ כלים ב״ב פ״ז ה״ז: תמחוי שעשאו אספקלריא אע״פ שמשתמש בו טהור, היה טמא ועשאו אספקלריא טמא עד שיקבענה במסמר.

43) ראה בספרי על כלי הזכוכית (כ״י) ערך תמחוי.

44) שכן הפרקים הנ״ל (הערה 42) דנים בכלי זכוכית.

45) השוה PW (הנז׳ בהע׳ 41) עמודה 29. על הצורך ללטש מגנים של מתכת ועל התועלת שבדבר נראה להלן.

46) סוטה לא א: א״ר תנחום כרס נעשה להם כאספקלריא המאירה וראו; שו״ט ח ה: רב אמר נעשו כרסותיהן של אמן כאספקלריא המאירה; שם ח ד: ועמדו כריסן כזכוכית (גו״א: כמראה של זכוכית — הערה שם); ילקוט המכירי לתילים מהד׳ בובר ח יא; מדה״ג לשמות מהד׳ מרגליות עמ׳ רפה.

47) ירושלמי ברכות פ״ח ה״ו: נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך ספקלריא רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה, משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת לעולם אין מברכין עליה עד שיהא רואה את השלהבת ומשתמש לאורה. בתוס׳ ברכות פ״ו ט ובבבלי ברכות נג רע״ב אין אספקלריא.

48) תוס׳ כלים ב״ב פ״ז ז (למעלה הערה 42).

49) שבת קמט א: דתניא אין רואין במראה בשבת, ר״מ מתיר במראה הקבוע[ה] (כי״מ וד״י) בכותל.

50) PW (הערה 41) עמ׳ 30. והשוה פירושו של ידין בענין זה: המימצאים מימי בר כוכבא במערת המגילות עמ׳ 129.

51) מדרש שו״ט עט א.

פנים״ [52]. גם ב„לבושי ברזל״ [53] הכוונה ללבוש מורכב עם חלקים מברזל ששימש מגן במלחמה. הכידונים של בני האור היו „ברזל ברור טהור בכור ומלובן כמראת פנים״ [54]. הם שימשו בודאי להפחיד את סוסי האויב [55]. ומכאן הדרישה בנוגע לסוסים של בני האור: „ובעולים לשמוע קולות ולכול מראי דמיונים״ [56], כלומר רגילים לשמוע קולות משונים ולראות מראות דמיון ואינם נפחדים. כי גם לאויב היו בודאי מגינים מבריקים כאלה. במקורות יוניים נזכרו גם מלבושים מזכוכית [57], יתכן שהכוונה לזכוכית בלתי שבירה [58] או למלבוש המורכב גם מחלקי זכוכית [59], אשר לאור היום עשו בודאי רושם עצום.

למעלה כבר הזכרתי את האספקלריא המאירה ושאינה מאירה. הראשונה שיקפה את פני הדברים בבהירות, ולא כן השניה [60]. ההסתכלות באספקלריא המאירה באה בניגוד לחלום וחזון לילה שהם באים כרגיל במטושטש [61]. אולם מן המקורות אפשר להבחין, שבני אדם עשו אז שני סוגים אלה של אספקלריא, ושתיהן היו שכיחות במידה שוה, והשאלה: מהן אספקלריות אלה? ולמה עשו את האספקלריא שאינה מאירה? יתכן שבאספקלריא המאירה התכוונו אז למראה שטוחה המחזירה את קרני האור הנופלות עליה, והדמות נראית בבהירות ובגודל טבעי; ובאספקלריא שאינה מאירה התכוונו למראה קמורה, המשקפת את פני הדברים בצורה מוקטנת ומעוותת. במראות קמורות השתמשו גם עמים אחרים, והחוקרים תמהים על הדבר ושואלים: הלא הקימור מעוות את הדמות ומקטין אותה, ועוד: הלא קל יותר לעשות מראה שטוחה [62]? מובן שאין לבוא בטענות נגד הקדמונים מתוך עולם המושגים שלנו, ודאי הכריעו בדבר נימוקים בלתי מוכרים ובלתי מובנים לנו [63].

יתכן שלאספקלריא ידוע שימוש גם כעדשה אופטית, שדרכה רואים מרחוק, או

52) מגלת מלחמת בני אור בבני חושך 5 : 4.

53) ב״ר עה י׳ תיאודור־אלבק 889: מלמד שניתנו לו ליעקב ארבעת אלפים (רבוא) מלאכי שרת ונדמו כולן לחיילות של מלך מהן לובשי ברזל ומהן רוכבי סוסים ומהן יושבין בקרונות, פגע בלובשי ברזל וכו׳.

54) מלחמת בני אור בבני חושך 5 : 11.

55) השוה מה שכתבתי בבחינות 10 עמ׳ 71.

56) מלחמת בני אור בבני חושך 6 : 12.

57) Trowbridge P. 192.

58) ראה בספרי בפרק על זכוכית מתקפלת.

59) השוה המגן של בני האור (שם 5 5—6): והמגן מוסב מעשי גדיל שפה וצורת מחברת מעשה חושב זהב וכסף ונחושת ממוזזים ואבני חפץ אבדני ריקמה מעשה חרש מחשבת.

60) סוכה מה ב [כנוס׳ כ״י ואה״ת]: הא דמסתכלי באספקלריא המאירה הא דמסתכלי באספקלריא שאינה מאירה; יבמות מט ב: כדתניא כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה [ו]משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה; סנהדרין צז ב: הא דמסתכלי באיספקלריא המאירה הא דמסתכלי באיספקלריא שאינה מאירה.

61) תנחומא צו יג: אם יהיה נביאכם ה׳ במראה אליו אתודע (במדבר יב ו) שכינתי אין נגלה עליו באספקלריא מאירה אלא בחלום וחזיון.

62) ראה עוד (הנז״ל 41) עמ׳ 34.

63) על הפיכת סדר האותיות וקריאתן למפרע דברתי במק״א.

המגדילה את החפץ [64]. אנו רואים את המסתכל עומד מאחורי אספקלריא אחת או כמה מהן [65], ונזכרו תשע אספקלריות [66] או שבע [67]. כאן לא יתכן לומר, שהכוונה למראות רגילות, שכן אין שום תועלת בריבוי המראות, מה שאין כן אם הכוונה לעדשות אופטיות, אעפ״י שגם כאן ריבוין פוגם בצורה ומטשטש אותה. עדשות אופטיות נמצאו במקומות שונים [68]. קיסה לומד על קיומן של עדשות אלה מן העבודות הפריציזיות בפיתוח חותמות שנשרדו לנו מן התקופות העתיקות [69]. וכן יתכן ללמוד עליהן מן המקורות שלנו: רבן גמליאל צפה מן הספינה, שבה נסע בערב שבת וקבע את מרחקה מן החוף לפנות ערב [70].

ובברייתא [71] שנינו: תנא שפופרת היתה לו לרבן גמליאל שהיה מביט וצופה בה אלפים אמה ביבשה וכנגדה אלפים אמה בים. הרוצה לידע כמה עומקו של גיא מביא שפופרת ומביט בה וידע כמה עמקו של גיא. בירושלמי נזכרת שפופרת זו בשם מצופות או מצופית [72], שם המראה על שימושה שהיו צופים בה. כנראה היו בשפופרת זו עדשות ושימשו למדידת מרחקים כמו טלסקופ. אצל הגאונים יש גם איזה תיאור פעולתה [73], אלא שאין אתנו מבין אותו.

האספקלריא מופיעה גם כשמשה בחלון בתוך מסגרת מיוחדת של מתכת או עץ הנקראת מלבן אשר נפתח וננעל בפתח החלון [74], אלא שמלבן זה אינו מרובע כפי שאפשר ללמוד משרשו, אלא עגול כצורת האספקלריא אשר הכרנוה למעלה על פי התמחוי [75]. גם

---

64) ב״ר פצ״א ו הוצאת תיאודור 1121: אלא שראה („יעקב״) בספקלריה שסיברו במצרים. ואיזהו? זה יוסף.

65) מדה״ג שמות מהד׳ מרגליות עמ׳ תמ: מכאן אמרו כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא מאחורי ספקלראות שאינן מאירות ומשה רבינו מאחורי ספקלריא אחת המאירה.

66) ויק״ר פ״א יד: ר׳ יהודה אומר מתוך תשע איספקלריות היו הנביאים וכו׳ ומשה ראה מתוך אספקלריא אחת.

67) ילקוט ויקרא רמז תלב: ר׳ יהודה בר אילעי אמר כל הנביאים ראו מתוך שבע אספקלריות וכו׳ ומשה ראה מתוך אספקלריא אחת.

68) PW ערך Glas עמודה 13889; מארקווארדט עמ׳ 730; Kisa Glas 4, עמ׳ 357, שם עמ׳ 166; Gisen Glass עמ׳ 45; Layard, Ninveh and Babylon p. 197, Forbes V P. 186, Trowbridge p. 182.

69) Kisa 355.

70) משנה עירובין פ״ד מ״ב: פעם אחת לא נכנסו לנמל עד שחשיכה. אמרו לו לר״ג מה אנו לירד? אמר להם מותרין אתם שכבר הייתי מסתכל והיינו בתוך התחום עד שלא חשיכה.

71) בבלי עירובין מג ב.

72) ירושלמי עירובין פ״ד ה״ב כ״א ע״ד: מצודות היו לו לרבן גמליאל שהיה משער בה עיניו במישר. הר״ח (עירובין מג ב) גורס: מצופית היתה לו לר״ג והיה משער בה עיניו למישור אלפים אמה וכו׳, וכן בספר העתים עמ׳ 54. למקורות נוספים השוה דברי פרופ׳ ליברמן, הירושלמי כפשוטו לעירובין פ״ד ה״ב עמ׳ 282. והשוה ירושלמי עירובין פ״ה ה״ג כ״ב ע״ד: היה הנחל מעוקם ר׳ חסדיי אמר [נוטל] מצופות ומשער בה בעיניו במישר וחוזר ועושה כן בהר. נוטל — ע״פ הר״ש ליברמן עמ׳ 299.

73) אוצר הגאונים עירובין חלק התשובות עמ׳ 38—39.

74) תוס׳ עירובין פי״א/ח יז (למעלה הערה 2).

75) למעלה הערות 11, 42.

בעולם הלא יהודי שימשו בתפקיד זה קערות מלוטשות [76], כלומר שהיו עגולות, אלא שיתכן שימושה כאן בתפקיד משני, כלומר סתמו את החלון במראה, וזו הועילה מאוד במקרה אם היתה מזכוכית, קרני השמש חדרו דרכה.

ובמקרה שהחלון הוא קטן ביותר היא משמשת לו כסתימה ושמה פקק אספקלריא [77]. איך שיהיה כאן רמז ברור לשימוש האספקלריא כשמשה ומתקבל על הדעת שהכוונה לאספקלריא של זכוכית. בפומפאי נמצאו שמשות במידות גדולות 30×60 ס״מ וכן מצאו מסגרות לשמשות בגודל 54×72 [78] ועפ״ז מפרש מרקוארד lapis specularis לא רק במשמעות τὸ διαφανές היווני (השקוף) Fenster glimmer כפירושו המסורתי, אלא גם על זכוכית [79]. שימוש נוסף ידוע לאספקלריא והוא לקבל את הנר וכנראה גם להגן עליו כנגד הרוחות [80]. צורתה הקעורה ושעליה דיברנו למעלה, איפשרה לה תפקיד זה, ואף מקבילה הספיקלה משמשת בתפקיד זה [81].

סיכום

האספקלריא היא מלה שאלה מיונית—רומית, השפות שהתהלכו בתקופה זו בחלק עולם זה. פרט זה מלמד על אחת משתי האפשרויות: א) שמכשיר זה, או הטכניקה להכנתו, הוכנס לארץ יחד עם השם; שם עברי לא היה למכשיר זה; או ב) שמכשיר זה נוצר לכתחלה במקום, הוא תוצרת הארץ ושימש כסחורת יצוא, כמו רוב כלי הזכוכית שנוצרו בסביבה, והשם הלועזי, שבו הוזמן ע״י סוחרים מחוץ לארץ, חדר בראשונה לשפת הדיבור, וממנה לשפת ההלכה והאגדה.

אנאלוגיה לתהליך זה מוצאים אנו גם בשמות הלועזיים של כלי החרס כגון הלגיו, המוליאר, הקיתון, הפיתוס ועוד [82]. לפי עדות המקורות מתאשרת ההנחה השניה, שכן

---

76) PW (למעלה הערה 41) עמ׳ 29; Forbes V עמ׳ 183.

77) תוס׳ אהלות יד א: שתי חלונות זו לפנים מזו החיצונה העשויה למאור שיעורו מלא המקדח נוטל פקק איספקלריא שיעורו מלא האגרוף. הר״ש (אהלות פי״ג מ״א) כותב: ...ניטל פקק לאיספקלריא שיעורה מלא אגרוף. וברמב״ם הלכות טומאת מת פי״ד ה״ב: או שהיה חלון פקוק ונטל הפקק או שהיתה בו זכוכית ונשברה וכו׳, נראה שהוא גרס בתוספתא: נטל פקק ואספקלריא.

78) Neuburger, Die Technik des Altertums, Leipzig 1919, S. 161.

79) Marquardt, Privatleben etc. S. 735/6.

80) ירושלמי ברכות פ״ח ה״ו (למעלה הערה 47).

81) ירושלמי שבת פ״א ה״ג: אפילו נתון [„הנר״] בספיקלה. לבעל קרבן העדה ספיקלה היא עששית מלשון אספקלריא, הוא צדק מבחינת הלשון ולא כל כך מבחינת הענין. הספיקלה היא speculum ביונית σπέκλον במשמעות מראה, ובנוגע לעששית: היא היתה בית קיבול גדול לשמן, שדלק במשך זמן ניכר.

82) זהו הביאור העיקרי להופעתם של מונחים לועזיים במקום המונחים המקוריים העבריים בשטח זה בספרותנו הדתית. אין להניח שכלים אלה הוכנסו לארץ על שמותיהם הלועזיים מחוץ לארץ, על יבוא כזה מדברים החוקרים (אולברייט The Archaeology of Palestine עמ׳ 143), שכן הזהירות הגדולה בעניני טומאה וטהרה ע״י כל היהודים בתקופת הבית השני, היתה בלא ספק מונעת

לפי פליניוס הומצאה האספקלריא, speculum בלשונו, בצידון. על כך מעידה גם המסורת שבתרגום יונתן[83], שמן החול בנחלת זבולון עשו כלי זכוכית ואספקלרין. המרחק שבין צידון ועכו, מקומו של חול הזכוכית המפורסם בעתיק, היה קטן, ולפי עדותו של סטרבו[84] העבירו חול זה לצידון, ושם הותך לזכוכית. מובן שאין כאן כל האמת, אין להניח שמקום היתוך החול ויצירת כלי זכוכית היה רק בצידון, כפי שהזכרתי כבר במקום אחר, היו מקומות רבים, שבהם יצרו כלי זכוכית. אלא שיש כנראה לצמצם דברי סטרבו אלה אולי רק לאספקלריא וכדומה. גם הזכוכית הצידונית המפורסמת כאז כהיום, נוצרה, לפחות בחלקה, בשביל השוק היהודי שהיה אז גדול מאוד בארץ ובחו״ל וזהיר מאוד בעניני טומאה וטהרה. ובעל כרחנו עלינו להניח, שאומני הזכוכית בצידון היו לפחות בחלקם יהודים. האספקלריא שימשה, כאמור, סחורת יצוא, אבל לא היה נפוץ בעם כאן. הוא היה כלי יקר אז, העם ברובו המכריע לא הכיר מכשיר זה מראיה עצמית, ומכאן הצמצום בשינויי השם הזה, הוא לא נשתבש בפי העם, אבל בשל כך עברו עליו גלגולי משמעות משונים ומכאן הקושי בזיהויו. האספקלריא שימשה כמראה זכוכית שטוחה וקמורה כאחד, ויש שהשם הזה העבר על שמשות זכוכית לחלונות, שאף הן היו נדירות בארץ בתקופת התנאים, וכן השתמשו במונח זה ככינוי לעדשות שונות ששימשו לקרב את אובייקט ההסתכלות או להגדילו. כאן כנראה חוסר הכרת המכשיר הזה ואי פופולריותו, ובני אדם החליפו בזיהויו ובשימושיו. גם הסודיות הרבה שאפפה בודאי יצירת מכשיר זה גרמה לבלבולים אלה. על כל פנים הדעה, שמשקפי ראיה הם יצירה מאוחרת הואיל ונזכרו במקורות ספרותיים יהודיים ולא יהודיים רק במאה ה־15 לספירה[85] וכן הזכוכית המגדלת שנזכרה רק במאה ה־13 לספירה[86] דעה זו אינה בטוחה כל כך. מזה שלא נזכרו בספרות אין ראיה לאי־קיומם, וכן אין ראיה בטוחה מזמן המקורות, שבהם נזכרו לראשונה דברים אלה, על זמן הופעתם של דברים אלה, כפי שכבר ראינו בהזדמנויות שונות[87].

ירושלים, סיון תשכ״ז

יבוא כזה, הכלים שנוצרו ע״י לא יהודים הם טמאים, וכלי חרס אין לו טהרה אלא שבירה (כלים פ״ב מ״א), לפיכך מסתברת יותר אפשרות זו, שכלים אלה הוזמנו כאן ע״י סוחרים מחוץ לארץ, העבודה היתה זולה מאוד. הרבוי הטבעי העצום הוריד את ערכה עד כדי התחרות ככל שוקי העבודה בחו״ל.

83) דברים לג יט (למעלה הערה 10).

84) על הגיאוגרפיה 16, 758.

85) H. Y. Zimmels, Magicians Theologians and Doctors, London (1952) P. 45.

86) שם עמ׳ 46.

87) הנה למשל תאורת רחובות, במרכזים הגדולים כגון אנטוכיא, החלה לפי החוקרים הארכיולוגים רק במאה הרביעית, הואיל והסופרים המזכירים אותה הם בני המאה הזאת, ברם ממקורות שלנו הוכחתי שכבר במאה השניה התקיימה תאורה כזאת ולאו דוקא במרכזים גדולים, אלא גם בערים בינוניות.

לישנא מעליא וכינויי סופרים בספרות התלמוד*

מאת

ע״צ מלמד

א.

„ירא את ה׳ בני ומלך״ אומר החכם (מש׳ כד כא). מורא זה מטיל על האדם חובות רבות: להשמר בלכתו לבית ה׳ (קה׳ ד יז). ובהתפללו לפני ה׳ יהיו דבריו שקולים ומעטים (שם ה א). ואם בא להתרעם על הבורא אל יטיח דברים כלפי מעלה מתוך צערו, אלא ישים לב לכל מלה ומלה, שהוא מוציא מפיו, ואף לנעימת קולו יתן את לבו — „למה יקצוף האלקים על קולך״ (שם ה). ואם עלה על דל שפתיו דבר שאינו לכבוד ה׳ יכנה.

והוא הדין במלך בשר ודם: בדברו לפני המלך ישקול את מליו, כי „נהם ככפיר זעם מלך״ (מש׳ יט יב), ואם ברצונו לומר דבר, שיש בו השפלה או גנות למלך, ישנה בדבריו.[1] למשל: משה רצה לומר לפרעה ׳אתה בעצמך תרד אלי ותשתחוה לי׳, ומפני כבוד המלכות שינה ואמר „וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי״ (שמ׳ יא ח). וכן לימדונו חז״ל[2]: „וירדו כל עבדיך אלה אלי — שאין ת״ל אלה אלא שסופך עתיד לירד בראשם, אלא (מלמד) שחלק כבוד למלכות[3]״. וכן פירשו את הפסוק רש״י ורשב״ם.

לפיכך אין אומרים ׳קלל אלהים ומלך׳ אלא „ברך נבות אלהים ומלך״ (מ״א כג יג). וכן אומרת אשת איוב לאיוב: „ברך אלהים ומות״ (איוב ב ט). ובדברי חז״ל רגיל המטבע „ברכת ה׳״[4]. ומפני כבודו של ר׳ אליעזר לא אמרו עליו ׳נדוהו׳ אלא „ולבסוף ברכוהו״[5].

---

*) על כנויי סופרים ותיקוני סופרים במקרא — בספרי „פרשנות המקרא״ (כ״י). ועי׳ הע׳ 1. ועי׳ בפרק „תיקוני סופרים״ בספרו של פרופ׳ שאול ליברמן „יוונית ויוונות בארץ ישראל״.

1) פתיחת מאמרי „תיקוני סופרים וכינויי סופרים בספר איוב״ בקובץ „הוד יוסף״ לזכר הרב יוסף שלוש, ירושלם, תשכ״ו, עמ׳ לג.

2) מדר״י פסחא פי״ג, הו׳ הורוביץ עמ׳ 45, ועי׳ מ״מ ות״ג שם.

3) וכדרכו מביא המדרש שורה של פסוקים שאף מהם הוא למד, שחולקים כבוד למלכות: שמ׳ ו יג, בר׳ מא טז, בר׳ מח ב, מ״א יח מו, דני׳ ג כו, ו כא.

4) למשל מו״ק כו רע״א — אבל בירוש׳ פ״ג פג רע״ב: קללת השם; סנהד׳ נו סע״א — אבל בתוס׳ פ״ח/ט ה״ד: ועל קללת השם (כי״ו לי״). וכן בירוש׳ סנה׳ פ״ז כה סע״ב: קללת השם. המטבע „ברכת השם״ אין במש׳ ולא בתוס׳. וכנראה, שבבבל נטבע.
וידידי ד״ר צ״מ רבינוביץ נ״י חיזק את הנחתי זו, שבבבל נטבע המטבע, בראיות נוספות: ויק״ר פי״ז ג (הוצ׳ מרגליות עמ׳ שעד): על עשרה דברים נגעים באים... ועל חילול השם ועל קיללת השם (כך בכי״י וביל׳, וכ״ה בפיוטי ינאי עמ׳ קמ, כ״י לונדון: קילול השם — בהשואה ל„חילול —, דפוס׳: ועל ברכת השם).
על ההבדל הזה שבין הירושלמי לבבלי עמד גם ר״ש ליברמן בפרק הנ״ל.

5) ברכות יט א (ועי׳ רש״י), והתלמוד מדגיש, שבמש׳ לא נזכר דבר זה: „אפ״ה נדוי במתני׳ לא תנן״ (רש״י: הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה).

וכך דרכם של חז"ל לכנות או לשנות ביטויים, שאינם לכבוד של מעלה. למשל:

1) גטין נו ב: כסבור („טיטוס") הרג את עצמו — במקום: את הקב"ה.

2) ברכות יד סע"ב: כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר **בעצמו**. ופירש"י: לישנא מעליא. כלומר: במקום לומר 'מעיד עדות שקר על ה'".

3) ולהיפך הוסיפו תיבת „עצמו" ככינוי גנאי לע"ז. ע"ז מא א:

מקל שרודה את עצמו תחת כל העולם כולו כמקל[6].

צפור שתופש את עצמו תחת כל העולם כולו כצפור.

כדור שתופס את עצמו תחת כל העולם כולו ככדור.

...סייף... שהורג את עצמו תחת כל העולם כולו [בסייף][7].

...טבעת... שחותם את עצמו תחת כל העולם כולו למיתה.

רש"י: „תחת כל העולם לשון גנאי כלומר שרודה על כל העולם". שתי התיבות „עצמו תחת" הן תוספת לגנאי, ובר"ח לי'. ובבבא האחרונה לי' בנוסח הספרדי[8].

אבל להלן מג רע"א לא ראו צורך לכנות, ושנינו: מניקה על שם חוה שמניקה כל העולם כולו. סר אפיס על שם יוסף שסר ומפיס את כל העולם כולו.

4) ת"כ בהר ט ד[9]: מלמד שכל המשעבד בהם למטן מעלים עליו כאילו [הוא] מש(ת)עבד (בהם למעלה) למעלן. — במקום: כאילו הוא משעבד אותי.

5) בסוטה לד ב דרשו את השם סתור בן מיכאל כך: סתור בן מיכאל (סתור)[10] שסתר[11] מעשיו[12] של הקב"ה [בן][13] מיכאל[14] שעשה עצמו[15] מך. הדרשן חילק את השם „מיכאל": מיכה — אל (ולא: מי כאל).

6) מגלה יא א (תענית ז ב): בעצלתים ימך המקרה... בשביל עצלות שהיתה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה[16] מך... ואין מקרה אלא הקב"ה שנא' המקרה במים עליותיו.

7) סוטה מח סע"א: וישח אדם וישפל איש שגורמין שפלות לשונאו[17] של הקב"ה[18] ואין איש אלא הקב"ה שנא' ה' איש מלחמה. ועיני גבוהים תשפלנה שגורמין שפלות [לשונאיהם][19] של ישראל.

---

6) כי"מ: במקל.

7) כי"מ, ושם: כסייף.

8) י"ל ע"י פרופ' שרגא אברמסון בהוצ' ביהמ"ד לרבנים בנ"י.

9) כנוסח כ"י רומי. המדרש הובא גם ברש"י לתורה (ויק' כה נח).

10) כ"י מינכן ואה"ת.

11) כי"מ: שסותר.

12) אה"ת: דבריו.

13) אה"ת.

14) כי"מ לי' בת"א.

15) ע"י: שונאו, רש"י: שונאו של הקב"ה.

16) באה"ת בתענ': נעשו שונאיהם של הקב"ה, ומזה נשתבש במנוה"מ: שונאי ישראל מך לפני הקב"ה. ועי' ד"ס במגלה שם אות כ'.

17) כי"מ: לשנאו, אה"ת: לשונא.

18) כי"מ ואה"ת: של מקום.

19) אה"ת וע"י, כי"מ: גלו' לשנאיה'.

ברור שהדרשן חילק את הפסוק: רישא — כלפי הקב"ה, וסיפא — כלפי ישראל.

8) שבת קד א: קו"ף קדוש רי"ש רשע מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש אמר הקב"ה אין אני יכול להסתכל ברשע. ופי' רש"י: מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש **לישנא דמעליא** הוא שאחוריו של רי"ש לגבי הקו"ף שאין הקב"ה רוצה להסתכל בפני רשע. כלומר היה צ"ל: **אחוריה** דרי"ש לקו"ף, ושינו מפני כבוד השכינה.

9) מגלה טו א: ומרדכי ידע את כל אשר נעשה מאי נעשה[20] אמר רב גבה המן[21] מאחשורוש רב שימי בר חייא[22] אמר גבה[23] מלכא עילאה ממלכא תתאה[24] [דלא עביד דינא][25]. ופי' רש"י: כינוי הוא להיפוך בלשון נקייה (אה"ת: כבוד).

10) יומא עז א: א"ל הקב"ה למיכאל מיכאל סרחה אומתך. אמר לפניו רבש"ע דיו לטובים[26] שבהם. לפענ"ד יש כאן כינוי מפני הכבוד, במקום: דייך הטובים שבהם.

11) וכשאי אפשר לכנות, או שאין הכינוי מספיק מוסיפים מלת „כביכול". למשל — גטין נח א: כי פתאום יבוא השודד עלינו עליך לא נאמר אלא עלינו כביכול עלי ועליך בא שודד[27].

12) ב"ק עט ב: כביכול עשה („הגנב") עין של מעלה[28] כאילו אינה שומעת. יש כאן כינוי כפול: כביכול וכאילו[29].

ואף לכבודם של תלמידי חכמים וישראל מכנים. למשל:

13) יומא יב ב: אוי להם לשונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקים בתורה ואין בהם יראת שמים. אבל כמעט בכל כי"י ונוס': אוי להם לתלמידי חכמים[30] — בלא כינוי!

14) מכות י' ע"א: חרב על צוארי שונאיהם של[31] תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד.

15) סוטה מא ב: תנא משמיה דר' נתן[32] באותה שעה נתחייבו שונאי[הם של][33] ישראל כלייה[34] שהחניפו[35] לו לאגריפס. אבל בתוס' סוטה פ"ז הט"ו: משום ר' נתן אמרו נתחייבו ישראל כלייה שחינפו וכו'.

*15) ירוש' סנה' פ"א ל ע"ב: והקב"ה בא ונפרע משונאיהן של ישראל.

---

20) כ"י א"פ ואה"ת, וכן הוגה בכ"י מ"ב, כ"י ל' ועלי גניזה: ידע, דפו': אמר.

21) הב"ח: לבו של המן, כ"י פ': שגבה בלבו של המן.

22) כל הנוס', דפו' — באשגרה מלעיל: ושמואל.

23) כל הנוס', דפו': גבר.

24) כ"י מינכן: תחתאה.

25) כ"י א"פ ופ' גליון מ"ב וע"י.

26) כ"י מ"ב ור"ח: דיי טובים (ר"ח: הטובים), אה"ת: די טובים, כ"י א"פ ול' וע"י א': דיים טובים.

27) אה"ת: השודד, ע"י לי' בת"א.

28) אה"ת תוס' ומנוה"מ, שה"ג: של מטה.

29) ולפי שה"ג גם „מטה" במקום „מעלה".

30) ובכ"י א"פ בלשון יחיד: אוי לו לתלמיד חכם שעוסק בתורה ואין בו. כדאי לציין, שנקיי הדעת שבין יהודי פרס, כשמאיימים על בניהם אומרים: אוי לשונאיך אם תעשה כך וכך.

31) ר"ח לי' בת"א.

32) כי"מ לי' גת"א.

33) כי"מ וע"י.

34) יהודי פרס אומרים במקרים אלו: נתחייבו ישראל ליעשות ברכה.

35) כי"מ: שחינפו, ע"י: שתנפו.

16) יומא עב רע״ב: אלמלי בגדי כהונה לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט. אבל בכי״מ: שריד ופליט מישראל.

17) סנה׳ צג רע״א: בשעה שיצאו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש באו כל אומות העולם וטפחו לשונאיהם [36] של ישראל על פניהם אמרו יש לכם אלוה כזה ואתם משתחוים לצלם.

18) ובמטבע זה „שונאיהם של ישראל" השתמשו (בתרגום ארמי) גם ליחיד. בירושלמי ברכות פ״ב ה״ד ה ע״א מסופר על תינוק, שנולד ביום חורבן הבית, ואמו אומרת: „בעייא אנא מיחנקוניה סנאיהון דישראל" — במקום לומר „מיינוקא" תלתה הקללה באחרים, וכן המנהג בין בני עדות המזרח. ופרופ׳ ל׳ גינצבורג מעיר [37]: „ועד היום רגילות נשי היהודים ברוסיא ופולין לקלל בשעת כעסן את ילדיהן ולתלות הקללה באחרים והן אומרות הלואי שיהרג השונא ישראל".

19) ורגילים לכנות אף ב„עצמן" [38]. למשל — ב״ק צז ב: כאן בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם כאן בזמן שיד אומות העולם תקיפה על עצמן. — במקום: על ישראל.

וכן כתובות כו ב: לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על אוה״ע אבל יד אוה״ע תקיפה על עצמן וכו׳.

20) עירובין מה א: כאן [בזמן] [39] שנצחו ישראל את אוה״ע כאן [בזמן] [39] שנצחו אוה״ע את עצמן. אבל בדפוס שלוניקי: את ישראל. ר״ח: בזמן שיד ישראל תקיפה על אוה״ע... ובזמן שיד נכרים תקיפה על ישראל...

21) מד״ת להופמן עמ׳ 6: משה שהיה אוהב לישראל ביותר... בלעם שהיה שונא לעצמו...

22) וכדרך שקראו לסומא „מאור עינים" (למשל חגי׳ ה ב) ובארמית „סגי נהור" (רגיל), כך כינו „חכם" במקום שוטה, ו„אמת" במקום שקר. ב״מ עה ב: („מלוי בריבית") משימים משה רבינו חכם ותורתו אמת, ופי׳ רש״י: משה חכם לישנא מעליא נקט.

אבל בתוס׳ ב״מ פ״ו הי״ז (ירוש׳ ספ״ה י׳ ע״ד): שהן עושין את התורה פלסטר ואת משה טיפש.

23) ולפענ״ד במקום לומר ׳בן זומא הציץ ונטרפה דעתו׳ אמרו: בן זומא הציץ ונפגע (תוס׳ חגי׳ פ״ב ה״ג [40]). ונ״ל שאין במקום אחר „נפגע" בהוראה זו [41]. ובב״ר פ״ב ד׳ אומר ר׳ יהושע לתלמידיו: הלך לו בן זומא [42]. ולהלן שם: ולא שהו ימים קלים ובן זומא בעולם — פי׳: נפטר לעולמו ולשון נקיה הוא [43].

---

36) כל הנוס׳, בד״ח תוקן ע״י הצנזור: לרשעיהם; אה״ת: להם לישראל.

37) פירושים וחידושים בירושלמי, ח״א, עמ׳ 341.

38) וכך אומרים יהודי פרס: פלוני קלל את עצמו — במקום לומר: אותך.

39) כי״מ ודפו׳ שלו׳ ואו״ז ור״ח (עי׳ בסמוך).

40) בבלי חגי׳ יד סע״א, ועי׳ ירוש׳ עז ע״א וב״ר פ״ב ד׳.

41) למשל שבת יג א: אין שוטה נפגע. ירוש׳ שבת פ״ו ח ע״ב: כאן משנפגע כאן עד שלא נפגע.

42) בירוש׳: הרי בן זומא מבחוץ.

43) פי׳ בב״י (תיאודור, עמ׳ 18, וע״ש), ועי׳ מ״כ.

ב.

ומכאן אנו באים לדרך הכינוי.

בשבועות לו א מסופר: יתיב רב כהנא קמיה דרב יהודה ויתיב וקאמר (הא) [44] מתניתין כדתנן („יככה ה׳ וכן יככה אלקים זו היא אלה הכתובה בתורה") א״ל: כנה (ופי׳ ר״ח: אל תאמר יככה אלקים, אלא כך שנה: יכהו אלקים [45]). יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב כהנא וקאמר גם א־ל יתצך לנצח (יחתך ויסחך מאהל ושרשך מארץ חיים סלה) [46] [וגו׳] [47] (תה׳ נב ז). א״ל: כנה (ר״ח: לא תקרא גם א־ל יתצך לנצח אלא גם א־ל יתצהו לנצח). תרתי למה לי. מהו דתימא הני מילי מתניתין אבל בקראי [48] (אימא) [49] לא מכנינן. קמ״ל.

זאת בענין כינוי מגוף שני. ומגוף ראשון כיצד?

סנהדרין קד ב: לא אליכם כל עוברי דרך (איכה א יב) — אמר רבא [50] א״ר יוחנן מכאן לקובלנא מן התורה. ערוך (ע׳ קבל ג׳) מפרש: פי׳ שרגילים העולם לומר איני אומר כנגדך הרעה שהוקרה לי דקאמא (= דקאמר) לא אליכם כלומר לא יבא עליכם פורענותי. וכן כותב רש״י: כשאדם מודיע צערו לאחר צריך שיאמר לו לא תבא זאת לך כמו שבאה אלי כי קשה הוא לשמוע (= לשומע) שפעמים חוזרת עליו, והמקפיד על כך אין בו משום ניחוש... ל״א נגד דמתרגמינן קבל כאדם שאומר לחברו לא כנגדך אני אומר... לא עליכם. נביא היה מתנודד על החורבן כאילו באה עליו צרה ומהפכה (נ״א: ומספרה) לאחרים ואומר להם לישראל לא תהא לכם צרה כזו. כמדומה לי נביא היה מדבר כנגד בני משה או כנגד עשרת השבטים, שלא הגלה נבוכדנצר.

אופן דבור זה רווח עד היום בעדות המזרח. ואף כשדורשים בצבור או קוראים בצבור (לא קריאת חובה — קריאת התורה [51]) מכנים. כלומר כשהקורא או הדרשן מגיע לפסוק או מאמר, שיש בו קללה או דבר גנאי בגוף מדבר או נוכח, מחליף אותו לגוף שלישי. כך שמעתי ת״ח ספרדי קורא: יעלו עשבים בלחייו — במקום „בלחייך" (בע״י — ירוש׳ תענית פ״ד סח ע״ד), אלמלא חוני הוא גוזרני עליו נידוי — במקום: אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי (תענית פ״ג מ״ח). כדאי היה לחוב בעצמו על שעבר על דברי ב״ה — במקום: כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב״ה (ברכות פ״א מ״ג).

ור׳ שלמה עדני מעיר על דרך זו ב„מלאכת שלמה" למדות פ״ב מ״ג. שנינו במשנה: מה לך מקיף לשמאל שאני אבל... שאני מנודה... בכ״י קופמן ופרמא ב״פ: שני (וכי״ק מנוקד: שי״ן צירה), וכן בכ״י מ׳ בפ״ב (פ״א לי״ שם). ומעיר בעל מ״ש: שאני אבל וכו׳ כך צ״ל והשונה צריך לכנות שהוא אבל וכו׳ שהוא מנודה וכו׳.

---

44) כי״מ ופ׳, כ״י פ׳: וקאמר כמתניתין.

45) וכן רש״י: הפוך דבריך כנגד אחרים אמור יכהו וכן יכ(ה)ם שלא תקללני.

46) כי״מ ופ׳ ואה״ת ורש״י.

47) כ״י פ׳ ואה״ת.

48) כי״מ ופ׳: קראי.

49) כי״מ ופ׳ וד״י.

50) ג״א: רבה, ועי׳ ד״ס.

51) והיו שכינו גם בקריאת התורה, ונגד נוהג זה שנינו (מגלה פ״ד מ״ט): המכנה בעריות משתקין אותו. ובבבלי (כה א): תני רב יוסף קלון אביו וקלון אמו. ובירושלמי עה ע״ג: בערייתא דאבוי

דרך זו מצויה בספרות התלמוד, הן בהלכה והן באגדה, הן בעברית והן בארמית, הן למדבר והן לנוכח, ושינו גם בפסוקים.

א) נפתח במה שסיימנו — בשינויים בפסוקים:

1) כידוע פותחת ברכת „יוצר אור" בלשון „יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא **את הכל**", והוא הפסוק בישע' מה ז, אלא שבמקום „ובורא רע" בא: ובורא את הכל. וכבר עמד על השינוי הזה התל' הבבלי (ברכ' יא רע״ב) ונתן את טעמו: לישנא מעליא. הפסוק בצורתו החדשה הובא גם במדרש: וכה״א עושה שלום ובורא את הכל[52] מגיד שהשלום שקול כנגד הכל (ת״כ בחקותי ספ״א).

2) ב״מ ס ע״ב: קרי („רב פפא בר שמואל") אנפשיה צדיק (= רבא) **מצרה נחלץ ויבוא אחר תחתיו**"[53] — במקום: ויבא רשע תחתיו (מש' יא ה).

3) וכן הלשון „כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישוב בראשו" (גטין מ ע״א, ב״מ קא ב) הוא לפ״ד כינוי הכתוב „כאשר עשית כן יעשה לך גמולך ישוב בראשך" (עוב' טו).

אבל בכתובות פ״ט מ״א: „כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך... בחייך ובמותיך" לא כינו הסופרים, שאין אשה בביהמ״ד. („אשה בי מדרשא לא שכיחא", מו״ק יח א).

4) כתובות קד א: ג' כתות של מלאכי חבלה... אחת אומרת („לפני הרשע") למעצבה ישכב[ון][54] ואחת אומרת לו[55] ירד וישכב[56] את[57] ערלים[58] (יחז' לב יט).

5) סוטה ט רע״ב: וכן מצינו בנחש הקדמוני... אמר הקב״ה אני אמרתי יהא[59] מלך על כל בהמה וחיה (ו)עכשיו[60] ארור הוא[61] מכל הבהמה ומכל חית השדה[62]. אני אמרתי יהלך[63] בקומה זקופה עכשיו על גחונו ילך[64]. אני אמרתי יהא מאכלו מאכל אדם עכשיו עפר יאכל[65]. אבל בתוס' סוטה פ״ד הי״ז — הכל לנוכח: אני אמרתי תהיה מלך וכו', וכן בב״ר פ״כ ה 187.

ובערייתא דאימיה. ופשוטה של משנה כפי' הערוך (ע' כן, ובר״ח נסתרסו הדברים ע״י מעתיקים): „הקורא פסוק ערות אביו וערות אמו לא יגלה וכן כל העריות משתקין אותו ואומרים לו קרא הפסוק כמו שכתוב".

52) כך בכ״י רומי ובילי', וכך הובא ברש״י לתורה. אבל בת״כ ד״ו ובמדה״ג הוצ' נחום אליהו ראבינאוויץ: ובורא רע.

53) בכ״י המ' וע״י: נחלץ וגו'.

54) כי״מ, אה״ת: תשכב. ע״י כמו במקרא (ישע' נ יא): תשכבון.

55) כי״מ לי.

56) כי״מ ואה״ת, ע״י כבמק': רדה והשכבה.

57) כי״מ: בתוך.

58) כי״מ ואה״ת גר': בבור.

59) אה״ת: יהיה.

60) כי״מ אה״ת וע״י.

61) ע״י: יהיה.

62) כי״מ: מכל בהמ' ומכל חיה.

63) כי״מ וע״י: ילך.

64) וכן כי״מ, אה״ת וע״י: גחונך תלך.

65) אה״ת וע״י: ועפר תאכל.

וכן בבכורות ח רע״ב (גם בכי״מ): ארור הוא מכל הבהמה וכו'. וכ״ה באה״ת גם בסע״א[66].

6) יבמות קיח א: תמות נפשה עם פלשתים (כי״מ: נפשי), וכן להלן ברש״י ד״ה צערא.

ב) כינוי לצורות של גוף א'.

1) מנחות קה סע״א—רע״ב: למחרת מביא אשמו ולוגו עמו ואומר אם מצורע **הוא זהו אשמו** וזהו לוגו. אבל בתוס' נזירות פ״ו ה״א: אם מצורע אני הרי זה אשמי.

2) כריתות יח רע״ב: הילכך אמרינן ליה אייתי אשם תלוי ואתני אי אכל ראשון שומן **הוא אכל** חלב ליהוי [ליה][67] כפרה ואי לא ליהוי נדבה.

3) ב״ק פ״ט מ״י: האומר לבנו קונם אי אתה נהנה משלי אם מת יירשנו. **בחייו ובמותו** אם מת לא יירשנו. נ״א: בחיי ובמותי[68].

וכן גטין כח א: הרי זה גיטך שעה אחת קודם **מיתתו**[69]...

4) גטין פ״ו מ״ו (סו א): מי שהיה מושלך בבור[70] ואמר כל השומע את[71] קולו יכתוב גט לאשתו[72]...; אבל בסיפא, שעוסק בבריא, לא כינו. וכן לא כינו גם בפ״ז מ״ג, משום שאי אפשר (ע״ש).

5) נדרים פ״ה מ״ו: א״ל לא נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתרצין זה לזה ויהא עון תלוי **בראשו**[73].

6) בבא בתרא קמו סע״ב—קמז רע״א: הרי שהיה חולה ומוטל במטה ואמרו לו **נכסיו** למי ואמר להן דומה שיש לו בן עכשיו שאין לו בן **נכסיו** לפלוני. היה חולה ומוטל במטה ואמרו לו **נכסיו** למי ואמר להן דומה שאשתו מעוברת עכשיו שאין **אשתו** מעוברת **נכסיו** לפלוני... — כך בכ״י ובד״י, ורש״ל הגיה לגוף א' (ע״י ד״ס). וכ״ה בגוף א' בתוס' כתובות פ״ד הט״ו.

7) סנהדרין ט ע״ב: פלוני **רבעו לאונסו** הוא ואחר מצטרפין להרגו. **לרצונו** רשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד. כינו במקום: רבעני לאונסי, לרצוני[74]. וכן להלן י רע״א: פלוני בא על אשתי — יד רמ״ה: **אשתו**, כי״מ: **בעל אשתו**.

66) כיוצא בזה מצאתי במדרש לתהלים „עתרת רחמים" של אבא מארי זצ״ל (נדפס בסוף הספר „כסא רחמים"), עמ' שכ״ח, שמעתיק: ופרעה שאמר הוא ועמו הרשעים.

67) שמ״ק. וכאן צריכה להיות אות א'. (בדפו' בטעות אחרי „ליהוי" הב').

68) כך בכ״י קופמן, ברלין, ליידן וד״נ.

69) כך גם בכי״מ, וכ״ה בסוכה כג ב בכי״מ, ביבמ' סט ב: קודם (כי״מ: קרוב) למיתתו, בנדר' ג ב — כי״מ: קודם למיתתו. בתוס' גטין ספ״ד/ו הי״א בכ״י ארפורט: קודם למיתתו, בכי״ו: לפני מיתתו, בדפו': לפני מיתתי, וכ״ה בירוש' פ״ג מד סע״ד.

70) כל הנוס', דפו' ומשב״ב: לבור, ועי' מבוא לנוסח המשנה, ח״ב, 1122.

71) כי״מ והו' לו לי'.

72) כך גם בכי״מ, אבל בד״נ וכי״ר וכי״ל וכ״י פרמא והו' לו: קולי, לאשתי. וכך העתיק הרמב״ם בהל' גרושין פ״ב הי״ג.

73) כך גם בכי״מ, אבל בכי״ק כי״ל ופ' והו' לו: בראשי.

74) וכ״ה בכ״י פלו' כאן ובכי״מ ודפו' ביבמ' כה סע״א.

8) מנחות קט ב ויומא לט ב: אותה שנה שמת שמעון הצדיק אמר להן שנה זו **הוא**[75] מת. אמרו לו: מנין אתה יודע וכו'.
אבל בתוס' סוטה פי"ג ה"ח וירוש' יומא פ"ו מג סע"ג: **אני** מת.

9) יומא פו סע"ב: אמרה להן... בבקשה מכם הודיעו על מה **היא** לוקה וכו'. כך גם בכי"מ ואה"ת וע"י. אבל בכ"י מ"ב ול' ויל': **אני** לוקה.

10) ע"ז יח א: מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל[76] **הוא** בעצמו. — במקום: ואל אחבל אני בעצמי.

11) שבת קטז א: אר"ט אקפח את בני שאם יבואו לידי שאני שורפן[77]... שאפי' (אדם)[78] רודף **אחריו** להורגו ונחש רץ [אחריו][79] להכישו נכנס לבית ע"ז **ואין נכנס** לבתיהן... ופי' רש"י: שאפי' רודף אדם להורגו על עצמו קאמר.
אבל בתוס' שבת פי"ג / י"ד ה"ה: רודף אחרי, נכנסתי ולא נכנסתי[80].

12) סוטה מט רע"א: אומרים לפניו רבש"ע מאחר שאתה עתיד ליפרע מהן למה הקהיתה שניהם **בם**. ופי' רש"י: למה האבלתם וציערתם עלינו במותינו ונפרעת מהם בחייהם.

13) ר"ה כה א: א"ל („ר' יהושע"): (רבי)[81] עקיבא, ראוי **לו** שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו גזירה זו[82].

14) מגלה טו ב: ת"ר מה ראתה אסתר שזימנה את המן... ר' יהושע בן קרחה או' [אמרה] *82 אסביר לו פנים כדי **שיהרג הוא והיא** — במקום: שנהרג אני והוא, כפירש"י: שיחשדני המלך ויהרוג את שנינו.

*14) מו"ק כה ב (מגלה ו א): אוי נא לה אמרה רקת כי **אבדה** כלי **חמדתה** — במקום: אוי נא לי (ירמ' ד לא, מה ג; איכה ה טז: לנו), כי אבדתי כלי חמדתי.

15) גטין לה א: אמרה לו יהנה סם המות באחד מבניה[83] של אותה אשה אם נהנית(י)[84] מדינרך כלום. — במקום: באחד מבניי אם נהניתי.

16) ב"ב יא רע"א: אמרה לו („האלמנה לבנימין הצדיק"): (רבי)[85] אם אין אתה

75) וכן גם בכי"מ ואה"ת וע"י בב' המקומות.
*75) כי"מ ומ' ב' וא"פ ורש"י, כי"ל וסנה': לבי דינא.
**75) כל כי"י וע"י וסנה', דפו': אזיל.
76) אה"ת וע"י: יחבול, תוס': ואל יחבל עצמו.
77) כי"מ וא"פ ורי"ף, דפו': אשרוף אותם.
78) כי"מ וא"פ וד"י ורי"ף ורא"ש.
79) כ"י א"פ ורי"ף כ"י ורא"ש.
80) עי' ח"ג בהוצ' ליברמן.
81) כ"י מ"ב ולונדון ומנוה"מ.
82) ועי' ד"ס כאן אות ל' ולעיל כא ע"א אות א'.
*82) כ"י מ' ב', ועי' נ"א בד"ס.
83) אה"ת: מאחד בניה.
84) כי"מ וע"י.
85) כל כי"י ואה"ת ועוד.

מפרנסני הרי **היא** מתה ושבעה **בניה** עמה[86]. במקום: הרי אני ושבעה בני (כנוס' אה"ת).

17) יומא עו א[87]: היה [יושב ו]דואג [כל היום] שמא לא ירד מן למחר **ונמצאו כולן** מתים ברעב. ספרי בהעלתך פיס' פט 90: ונמצינו מתים[88].

18) יבמות סו א: כדי שתאמר אני איני אוכלת עבדיי אינן אוכלין זונה **היא** אצלו? — במקום: אני.

*18) נדרים מ ע"א; דלא לתרע **מזליה** — במקום: מזלי.

19) סוטה לו ב: והיא („אשת פוטיפר") אמרה להן חולה **היא**[89] אמרה אין **לה**[90] יום שיזקק **לה**[90] יוסף כ[ה]יום[91] הזה. — במקום: חולה אני, לי, לי.

20) כתובות נא ב: אפי' היא אומרת הניחו לו[92] שאלמלא לא[93] **נזקק לה היא** שוכרתו. — במקום: לי אני.

*20) כתובות נד א: מחמת פלוני בעלי... מחמת בני אדם שאינן מהוגנין **לה**.

21) סנהדרין סד א: אמרה אם תעמוד (ההיא אשה)[94] מחולייה **תלך ותעבוד** לכל ע"ז שבעולם וכו' — במקום: אעמוד, אלך ואעבוד.

22) חולין קי סע"א: א"ל („רב חסדא לרמי בר תמרי") מ"ט **לא מנחת תפילין**. א"ל חולי מעיין **הוא**. — במקום: אני.

23) כתובת לד א וש"נ: באומר בגמר זביחה **הוא** עובדה.

24) ע"ז יז א: ההיא [איתתא][95] דאתאי לקמיה דרב חסדא **ואמרה** ליה קלה שבקלות עשתה בנה הקטן[96] מבנה הגדול[96].

ובכמה מקומות בא באותו משפט בעל כינוי בגוף ג' גם גוף ג' ממש, ויש לדקדק להבנת הענין. למשל:

25) סנהדרין פב סע"א: הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא אמרו לו **הן** נידונין[97] דיני נפשות ואתה יושב ושותק. רש"י ורמב"ן בבמ' כה א: **אנו** נדונין וכו'.
שם: אמר לה („זמרי לכזבי"): אף **הוא** נשיא שבט **הוא**, ולא עוד אלא **שהוא** גדול ממנו, **שהוא** שני לבטן והוא שלישי לבטן. — בכמה נוסחאות[98] „תיקנו": **אף אני** נשיא שבט ולא עוד אלא שאני גדול ממנו שהוא שלישי לבטן ואני שני לבטן.

86) כנוס' כי"ר וא"פ (עמה לי' כי"ר), כי"מ ופ' דפו' וע"י: הרי אשה ושבעה בניה (כ"י פ': בנים) מתים.
87) ח"ג — ב„מדרשי הלכה של התנ' בתל' בבלי", במדבר ר' קטו.
88) ועי' ח"ג בהו' הורוביץ.
89) כי"מ וע"י: אני, אה"ת: אמרה שהיתה חולה.
90) כי"מ וע"י, דפו': לי, שנזקק לי; אה"ת: שלא היה לה יום שיזקק לה.
91) כי"מ ואה"ת וע"י.
92) כי"מ: לי.
93) כי"מ לי', ועי' בהגרי"ב.
94) כי"מ (שטרק) ואה"ת (בד"ס יש ט"ד, ועי' אות ר' שם).
95) כי"מ ואה"ת וע"י.
96) אה"ת וע"י: קטן, גדול. אה"ת גו': ילדה אותו.
97) כי"י, דפו': דנין.
98) עי' ח"ג ב„מד' הל' של התנ' בתל' בבלי", במדבר ר' רכא.

26) מכות ה סע"ב וש"נ: אמר („יהודה בן טבאי") קולי שלי הוא תדעו שלמחר הוא (= אני, יהודה בן טבאי) מת אין קולו (= קול העד הזומם שנהרג על פי יהודה בן טבאי) נשמע.

27) יומא לט ב: היכל היכל מפני מה[99] אתה מבעית [את][100] עצמך. — לפע"ד כינוי הוא במקום: אותנו.

28) שבת פט"ז מ"ו (קכא א): נכרי שבא לכבות... מפני שאין שביתתו עליהן. קטן שבא לכבות... מפני ששביתתו עליהן. במשבי"ר: עליך. בכי"מ וא"פ ורמב"ם הל' שבת פי"ב ה"ז: עלינו. כלום בא הנוסח „עליהן" ככינוי?

29) נדה לג ב: אמרה לו („אשתו של צדוקי לכה"ג"): אע"פ שנשי צדוקים (כי"מ: שצדוקי') הן מתיראות מן הפרושים ומראות דם לחכמים. בתוס' פ"ה ג: ואמרה אישי כהן אע"פ שאנו צדוקיות כולנו[101] נשאלות לחכם.

30) ב"ב עד א: ושמעית דהוו אמרין משה [אמת][102] ותורתו אמת והן בדאין. — במקום: אנו בדאין, על דרך הכתוב „ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים" (שמ' ט כז).

31) יומא פו סע"ב (= סנה' ז ב): רב כי הוה נפיק ל(מידן) דינא[103] אמר הכי בצבו[104] נפשיה לקטלא נפיק[105] וצבו ביתיה לית הוא עביד וריקן לביתיה אזיל ולואי שתהא ביאה כיציאה. רש"י: ועל עצמו אמר כן.

32) גטין מה סע"א: שמעינהי („לבנתיה דרב נחמן") דקאמרן... נימא[106] להו לשבוייהי[107] לירחקינהו[108] מהכא דלא ליתו גוברין[109] ולישמעו[100] וליפרוקינהי[111].

33) ר"ה כא א: ר"נ יתיב בתעניתא כוליה יומא דכיפורי לאורתא אתא ההוא גברא א"ל למחר יומא רבה במערבא א"ל מהיכא אתית[112] א"ל מדמהריא א"ל דם תהא אחריתו[113]. רש"י: הריני מת על ידך.

34) תוס' יומא פ"א הי"ב (= שבועות פ"א ה"ד): בא אביו של תינוק ואמר אחינו אני כפרתכם[114] עדיין בני מפרפר. וכ"ה הנוסח בירו' לט רע"ד. אבל בבבלי (כג ב): ואמר [להם] הרי הוא כפרתכם. ונדחק רש"י לפרש: מיתתו תכפר עליכם.

---

99) רש"י זכ' יא א: עד מתי.
100) כי"מ ומ"ב וע"י ויל', כ"י א"פ: בעצמך.
101) כצ"ל, ונשתבש ל„כולן" ע"פ „כולן" שבדברי ר' יוסי בסמוך.
102) אה"ת בשתי הפעמים.
103) כי"מ מ"ב וא"פ ורש"י, כ"י לונדון וסנהד' דפו': לבי דינא.
104) בסנ': ברעות, אה"ת שם: ברעו.
105) כ"י א"פ ורש"י: אזיל.
106) כי"מ וע"י, דפו': לימא.
107) כי"מ, דפו': לשבוייהו, אה"ת: לשבויינהו.
108) כי"מ ורש"י, דפו': דלירחקינהי, אה"ת: דלירחקינהו.
109) כי"מ, דפו': אינשין.
110) כי"מ, דפו': ולישמעי, אה"ת: דלא לישמעון אינשי דליתו.
111) כי"מ, דפו': וליפרקינן, אה"ת: ליפרקינן.
112) כל כי"י, דפו': מהיכא את.
113) בדפו' קראקא „הגיהו": אחריתך, וע' ד"ס אות א'.
114) ביטוי שגור גם בימינו בפי יהודי פרס בשעה שאדם מתחנן לפני חברו, או בשעה שאב או אם מבקשים מבן שלא יעשה דבר.

35) מו"ק כא ב: עמד ר"ע על ספסל אחד ואמר אחינו בית ישראל שמעו אפי' שני בנים חתנים [קבר][115] מנוחם הוא בשביל כבוד שעשיתם.
רש"י: אפי' ב' בנים חתנים קברתי מנוחם אני בשביל כבוד שעשיתם לי.

36) נדרים כ ע"ב: ואמר לי („אימא שלום מספרת על בעלה ר' אליעזר") כדי שלא אתן את (כי"מ לי') עיני באשה אחרת ונמצאו בניו באין לידי ממזרות. „בניו" גם בפי' הרא"ש, אבל בכי"מ: בניי.

37) שבועות כ סע"א (= נדרים יב א): האומר הרי עלי שלא לאכול[116] בשר ושלא לשתות[116] יין כיום שמת בו אביו כיום שמת בו פלוני[117] ... כיום שראה [בו][118] ירושלם בחורבנה. — במקום: אבי, שראיתי.

38) יבמות סג ב (סנהד' ק ע"ב): כתוב בס' בן סירא אל תצר צרת מחר מחר בא ואיננו נמצא מצטער על עולם שאינו שלו. במקום: ואינך. נמצאת אתה. שאינו שלך.

39) מנחות צה סע"ב: אמר להו („דוד לאחימלך על עצמו") לא מיבעיא האי דכיון דנפק ליה ממעילה דרך חול הוא [גבייכו][119] אלא אפי' האיך נמי דהיום יקדש בכלי הבו ליה דליכול[120] מסוכן הוא.

40) ואפי' במשל של בעלי חיים כינו הסופרים — עירובין ק סע"ב[121]: ובתר הכי אמר לה („לתרנגולת") [שונרא] לישמט(ת)יה לכרבלתיה ד(ההוא) תרנגולא אי אית ליה ולא זבין[122] לך.

41) מצד שני כינו מגוף ב' לגוף א' מפני הכבוד. שבת קנב א: א"ל רבי לר"ש בן חלפתא מפני מה לא הקבלנו פניך וכו'. רש"י: לא הקבלנו פניך — לא הקבלת פני, ודרך ענוה קאמר ליה.

ג) ורווח יותר הנוהג לכנות מפני כבודו של השומע. למשל:

1) מנחות פ סע"ב: א"ל („רבי ללוי") כמדומה אני שאין לו מח בקדקדו. וכן ביבמות ט' סע"א לענין אחר[123].

2) פסחים סט א: א"ל ר' אליעזר: עקיבא, בשחיטה השבתני בשחיטה תהא מיתתו.

3) תענית כד א: א"ל („ר' יוסי דמן יוקרת לבנו") בני אתה הטרחת את קונך... יאסף[124] בלא זמנו[125].

4) ב"ב קמו סע"א: מעשה באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרגית היא. אבל בכ"י פלו' ורומי ור"ג: אשתך.

---

115) כי"מ ומ"ב ור"ח.
116) כי"מ ופלו': דפו': אוכל, אשתה, וכן בנדרים.
117) בנדרים: רבו. מי הוא „פלוני"? וע' להלן.
118) כי"מ בנדרים. בדפו' בנדר': שראיתי, אבל בכי"מ: שראה.
119) כי"מ ור' וקאהיר ושמ"ק.
120) כי"מ: לי לאכול!
121) כנוסח כ"י ואה"ת.
122) אה"ת, שה"ג: וזבינינא.
123) בדפו': כמדומה לי, אבל בכי"מ: כמדומה אני.
124) וכן באה"ת וע"י וכ"י מ"ב, כי"מ: תאסף (אבל: בזמנו!).
125) מ"ב ואה"ת, שה"ג: שלא בזמנו.

5) ב״ב פט א: א״ל („שמואל לקרנא״) מה שמך [א״ל][126] קרנא [יהא רעוא ד]תיפוק[127] ליה קרנא בעיניה.

6) סנהד׳ סה ב: א״ל („ר״ע לטורנוס רופוס״)... קברו של אביו יוכיח... א״ל („טורנוס רופוס לר״ע״) ביזיתו ביישתו וקיללתו. — במקום: אביך, ביזיתני, ביישתני וקיללתני.

7) תענית יח ב: אמרו לו („לוליינוס ופפוס לטריינוס״)... נבוכדנצר מלך הגון היה... ואותו רשע הדיוט הוא[128] ואין[129] ראוי לעשות[130] נס על ידו. — במקום: ואתה רשע אתה... על ידך.

8) אבל במקום אחר באגדה מכנים את נבוכדנצר „אותו רשע״ — סנהדרין צב סע״ב: יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע. ערוך: משום דהוה מלך לא בעא למימר ליה בל׳ גנאי אלא בל׳ כבוד. וכן פי׳ רש״י: משום דקא מיירי בשבחו דנבוכדנצר נקיט נמי לישנא מעליא ולשון (= בלשון?) קללה.

9) ברכות י רע״ב: אפי׳ בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא (במקום: אתה!) מת אל ימנע עצמו מן הרחמים.

10) קידושין סו א: איבעיא להו אשתו זינתה בעד אחד ושותק מהו? רש״י: כלומר אמר לו עד אחד אשתך זינתה והוא שותק...

ובסמוך: ההוא סמיא... כי אתא שליח אמר אשתו זינתה („ולבעל אמר השליח, שהרי ממשיך התל״:) אתא („סמיא״) לקמיה דמר שמואל א״ל אי מהימן לך זיל אפקה...

11) ברכות נו א בפתרון החלומות לאביי ורבא אומר הפותר בר־הדיא לחולם את הכל בגוף שני. אבל בפתרון רע הוא אומר בגוף ג׳: דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי אתתא אחריתי. ולהלן: אתתיה שכיבא[131]. בניה ובנתיה שכבן[132].

12) ב״מ פד ב: יומא חד הוה קא מינציא דביתהו („אשתו של ר״א בר״ש״) בהדי שיבבתא. אמרה לה („השכנה״) תהא כבעלה שלא ניתן לקבורה. אותה מרשעת בודאי קיללה בגוף שני, והסופרים הם שכינו. ובכי״י ואה״ת ועוד: כבעלך.

13) קידושין כו ב (= ב״ב קנו ב): מעשה במדוגי אחד שהיה בירושלם שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה אמרו לו אין לו (רש״י: לך, ב״ב: להם) תקנה עד שיקנם[133] (= שתקנם) על גבי קרקע...

14) מו״ק יח רע״א: אמר ליה („פנחס למר שמואל אחיו״) אי[לו][134] בדידיה הוה [מי הוה] מזלזל(ת)[134] ביה כולי האי.

---

126)כ״י ר׳ וגליון המ׳.
127) כ״י ר׳, וכ״ה בשבת קח א (ושם: רב לקרנא), ועי׳ רשב״ם כאן.
128) כי״מ לי׳, אה״ת: וזה רשע והדיוט.
129) כי״מ ואה״ת, דפו׳ וע״י: ואינו.
130) כי״מ אה״ת וע״י, דפו׳: ליעשות. אה״ת גו׳: לו.
131) כי״מ: אתתא שכיבא, כ״י פריז וב״נ: איתתיה מיתה, דפו׳: אשתך(!) שכבא.
132)ד׳ שונ׳ וד״ו ר״פ וע״י א׳, כי״פ וב״נ: תרין בנין מייתין ליה, דפו׳: בנך ובנתך שכבן.
133) ב״ב ד״ח: שיקנה, ד״י: שיקנ׳, כי״י וד״פ: שיקנם.
134) כי״מ וע״י ורש״י ור״ן.

15) ב״ב ד א: א״ל („הורדוס לבבא בן בוטא״) השתא מאי תקנתיה[135] דההוא גברא. א״ל הוא[136] כיבה אורו של עולם... ילך ויעסוק באורו של עולם... איכא דאמרי הכי אמר ליה הוא[136] סימא[137] עינו של עולם... ילך ויעסוק[138] בעינו של עולם.

16) קידושין סו א: ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: ינאי המלך, רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן, שהיו אומרים אמו נשבית במודיעין.

לפע״ד הכל מדברי יהודה בן גדידיה, והוא שכינה מפני כבוד מלכות.

17) חולין לט סע״ב: א״ל ריישך[139] והר, ר״ג: רישא והר, בכ״י (?): ריישך להך (= להר), בכ״ר א׳: רישיה להר, רישיה גם בכי״ר ב׳, כי״מ: רישיה דההך דהרי!

18) כתובות קיא א: ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בי חוזאה אתא לקמיה דר׳ חנינא... א״ל אחיו נשא גויה ומת... והוא[140] ירד אחריו.

19) ב״ר פ״י ח: א״ל הקב״ה („לטיטוס״): רשע, חייך מבריה שהיא פחותה מכל הבריות... אני נפרע מאותו רשע. ועי׳ ח״ג בהוצ׳ תיאודור עמ׳ 83.

ג.

אותו האיש, ההוא גברא וכיו״ב.

במקום שכינוי לגוף שלישי היה גורם לאי הבנה, השתמשו לכינוי במטבע „אותו האיש״, „אותה אשה״, „ההוא גברא״, „הך אתתא״. בכינויים אלו השתמשו גם כשלא רצו להזכיר שמו של אדם, כמו שהשתמשו ב„פלוני״. נביא בזה כמה דוגמאות:

1) תענית כ׳ רע״ב: א״ל („רשב״א לאליהו הנביא שנראה לו כאדם מכוער״): ריקה, כמה מכוער אותו האיש. שמא כל בני עירך מכוערין כמותך (כ״י מ״ב: כך מכוערין). אבל המשפט „כמה מכוער אותו האיש״ לי׳ בכי״מ ומ״ב ואה״ת.

2) סנהדרין לז ב[141]: אמר שמעון בן שטח... ואמרתי לו רשע מי הרגו לזה או אני או אתה אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי... היודע מחשבות יפרע מאותו האיש...

כך גם בתוס׳ ובירוש׳, אבל בשבועות לד א: המקום יפרע ממך.

3) מד״ת 64: א״ל („ירמיה לחנניה בן עזור״) א״כ הריני נותן אות באותו האיש באותה השנה הוא מת.

4) ירוש׳ שביעית פ״ו לו ע״ג וש״נ: א״ל („לרב״) עיניו של אבא היו גבוהות ונשא אשה שאינה הוגנת לו וחילל את אותו האיש.

5) ב״ר פל״ו י״א: אמר („נח לחם״): אתה מנעת אותי מלהעמיד לי בן קטן שישמשני לפיכך יהיה אותו האיש עבד לאחיו... לפיכך יהיה אותו האיש כעור ומפוחם.

6) אותה אשה — עי׳ לעיל עמ׳ 126 [8].

---

135) כי״ר: מאי תיהוי עליה.
136) כי״ר: אותו האיש.
137) כי״מ ופ׳ ואה״ת: כיבה.
138) כי״י ואה״ת, דפו׳: ויתעסק.
139) רש״י ותוס׳, דפו׳: רישיך!
140) כי״מ: אחיו!
141) תוס׳ פ״ת ה״ג, ירוש׳ פ״ד כב סע״ב.
142) כי״מ וא״פ, דפו׳ וע״י: שקיל.

ומצוי יותר הכינוי הארמי „ההוא גברא״, הן לגוף א׳ והן לגוף ב׳.

1) ב״ר פ״א ט 8: א״ל („ר״ג לפילוסופוס״) תיפח רוחיה דההוא גברא.

2) יומא פג סע״ב: אתחזי ליה („אביו המת של כידור״) בחלמיה: תא שקול[142] כיסא דמנח ארישיה[143] דההוא גברא. כינו משום שהמדבר הוא מת.

3) מגלה טו סע״ב: אמר („אחשורוש״) דילמא עצה קא שקלי עילויה דההוא גברא למיקטליה. להלן טז א: אקני בדידי ומיבעי למיקטלי (אבל עי׳ ד״ס).

4) חגיגה טו א: אמר („אלישע בן אבויה״) הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא (= עוה״ב) ליפוק ליהני בהאי עלמא (= עוה״ז).

5) ב״מ פו א: אמר („פריסתקא דמלכא״) אי מיקטל קטלו להוא גברא לא מגלינא ואי נגודי מנגדי[144] ליה מגלינא.

6) סנהד׳ מו סע״ב: דאמר לא תספדוה לההוא גברא. = לא תספדוני.

7) סנה׳ צו א: אזל („סנחריב״) אשכח דפא מתיבותא דנח אמר היינו אלהא רבא דשיזביה לנח מטופנא. אמר אי אזיל ההוא גברא ומצלח מקרב להו לתרין בנוהי קמך. סנחריב בודאי נדר בלשון זה: אי אזלנא ומצלחנא מקרבנא לתרין בני קמך, והסופרים הם שכינו.

8) ע״ז מא רע״ב: מימר אמר (איהי)[145] נפשה לא אצלה לההוא גברא מצלה ליה. ר״ח: אמר בדעתיה איהי לא יכלה לשיזבא נפשה לאחריני משזבה.

9) ע״ז עו סע״ב — באטי בר טובי אמר לשבור מלכא בתמיהה: ואנא לאו בר ישראל אנא?! והסופרים כינו: וההוא גברא לאו בר ישראל הוא.

10) במנחות קג סע״ב—קד רע״א מסופר, שר׳ יצחק בר ביסנא השיב על ר׳ ביבי בשם ריב״ל, והלה שותק. שואל אותו ר׳ זריקא: „מ״ט לא קמהדר מר?״ ור׳ ביבי עונהו: היכי אהדר ליה דא״ר חנין „והיו חייך תלויים לך מנגד״ — זה הלוקח תבואה משנה לשנה[146], „ופחדת לילה ויומם״ — זה הלוקח תבואה מע״ש לע״ש, „ולא תאמין בחייך״ — זה הסומך על הפלטר. וההוא גברא על פלטר סמיך. — במקם: ואנא על פלטר סמיכנא. וכן פי׳ רש״י: וההוא גברא אדידיה[147] קאמר דהא אפלטר סמיכנא ואין דעתי מיושבת להשיב. ר״ג: כלומר לא ידע למיהדר שטרוד מפני מחשבת מזונות.

11) חולין נא א: טרח טריח לההוא גברא. רש״י: כמה הטרחת לאותו האיש על עצמו היה אומר שהטריחו זה לבוא אצלו. ועי׳ ח״ג בד״ס ורש״י שם.

12) ברכות ס׳ ע״א: יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא אתנח. אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה. רב המנונא בודאי אמר לו: יסורים בעית לאתויי אנפשך.

13) אשמדאי אומר לשלמה (גטין סח ב): מכדי כי מיית[148] ההוא גברא לית ליה

---

143) כי״מ (שטרק), ע״י: ברישיה, דפו׳: ארישא, כ״י ל׳: ברישא.
144) כי״מ וע״י, דפו׳: נגידי מנגדין, אה״ת: מנגד מנגדי.
145) כ״י מינכן.
146) רש״י: שאין לו קרקע לזרוע והיינו חיים תלואים שאינו יודע אם יהיו לו מעות לשנה הבאה.
147) הב״ח הגיה ברש״י: לאו אדידיה!
148) כ״מ לי׳ בת״א.

בהדין[149] עלמא אלא ד׳ גרמידי וכו׳. אפשר שהכינוי כאן הוא מפני כבוד מלכות.

14) ב״ק פג א: שקילא טיבותך ושדיא אחיזרי. אבל בכי״י וד״ו: טיבותיה דההוא גברא.

15) ע״ז יז סע״ב: וההוא גברא בישותיה הוא דקא מחוי[150]. במקום: ואת בישותך הוא דקא מחוית. כי״מ: דקא״ל מחוית בישותי׳. רש״י: רשעך תראה ותודיע שרשע אתה...

16) גטין נה סע״ב — בעל הסעודה אמר לבר קמצא: מכדי את בעל דבבי את, מאי בעית הכא? אבל הסופרים כינו: מכדי ההוא גברא בעיל דבביה[151] דההוא גברא הוא מאי בעית הכא.

17) סנהד׳ ה ב: א״ל („ר׳ חייא״) לאו בן איש פלוני כהן אתה. א״ל אין [אלא][152] אבוה דההוא גברא (= אבא)[153] גבה עינים הוה נתן עיניו בגרושה וחיללו (= וחיללני).

18) מו״ק יז א: א״ל („המנודה לרב יהודה״) לא מסתייה[154] דשמתיה לההוא גברא אלא אחוכי[155] נמי [קמ]חייך[156] בי. א״ל לא בדידך מחייכנא[157] אלא וכו׳.

19) ירוש׳ שביעית ספ״ט לט ע״א: חד בר נש הוה חשיד על שמיטתא אמר לאתתיה אפקין חלתה. א״ל: ההוא גברא חשיד על שמיטתא ואת אמר אפקין חלתה?! בגנות כינו, אבל בדבר הטוב השאירו גוף ב׳.

20) ב״ר פצ״ד 1185: ואמר ליה („ריב״ל לעולא בן קושר״) מוטב דלקטול ההוא גברא ולא ליענשו ציבורא על ידיה.

21) ירוש׳ ברכות פ״ג ו ע״ג: ר׳ יוסי בר חלפתא... והוה חמרא מהלך בתריה... א״ל ההוא גברא בעי מסחי א״ל לא תסכן נפשך... כיון דלא שמע ליה א״ל ייחות ההוא גברא ולא יסוק...

ר׳ יוסי הוה אתי באילפא חמא חד קטר גרמיה בחבלא מיחות ומיסחי א״ל לא תסכן בנפשך א״ל ההוא מיכל בעינא א״ל אכיל. ההוא גברא בעי מישתא א״ל שתי. כיון דמטון ללמינה א״ל... הכא אסור לההוא גברא למיטעם כלום עד שעתא דיסחי.

אגב הכינוי בקללה ובאיסור כינו גם באחרים.

*21) ב״ר פ״ל ז׳: א״ל („בני דור המבול לנח״) אין אתי מבולא אלא על בייתיה דאבוה דההוא גברא (= אביך)... כיון שמת מתושלח א״ל הא לא אתא מבולא אלא על בייתיה דאבוה דההוא גברא („שמתושלח היה זקנו״, מ״כ).

22) ב״ר פי״א ה (עמ׳ 92—93): טורנוסרופוס הרשע שאל את ד״ע... א״ל („ר״ע״) וההוא גברא ליבדוק באבוה (עי׳ ח״ג)... חזר אצל ר״ע א״ל... א״ל תיפח רוחיה דההוא גברא...

23) נדרים צ סע״ב: אמרה ליה („לבעלה״) אנא הא חזינא (= ראויה אני)

---

149) אה״ת: בהאי, כי״מ: בההוא.
150) אה״ת וע״י, דפו׳: אחוי.
151) כי״מ, דפו׳ וע״י: בעל דבבא; אה״ת: בעל דבבי (ולי׳ דההוא גברא).
152) כ״י מינכן.
153) כמו בהקבלה שבירוש׳ (לעיל עמ׳ 131 [13]).
154) כי״מ וע״י, דפו׳: מסתייך.
155) כי״מ: חייוכי.
156) כי״מ, ע״י: קא מחייך.
157) כי״מ וע״י: קא (ע״י לי׳) חייכנא.

וגברא הוא דנסתחפה שדהו. — במקום לומר: ואנת הוא דנסתחפה שדך.

24) כתובות פ"א מ"ו: היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו. כך בכי"ל ופרמא וכי"מ ומש' שבגמ' ורי"ף ורא"ש, וכך מצוטט בגמ' בדף יא ע"ב ובדף טז ע"א (בדפו' ובכי"מ). וכן הנוסח בבבלי בדף ב סע"א — רע"ב כ"פ בדפו' ובכי"מ.

אבל במש' שבדפו' וכ"י קופמן והו' לו: ונסתחפה שדך. וכן ציטט שבירוש' כתובות פ"א ה"א כה ע"א.

הרמב"ם (הל' אישות פי"א הי"א) השמיט שתי תיבות אלו.

לנקבה:

1) ירוש' שקלים פ"ג מז רע"ג: אמר לה („ר' יונה למטרוניתא") תיפח רוחא דההיא איתתא.

2) יבמות סה ב: אמרה ליה מסיבו דילה מאי תיהוי עלה דהך איתתא. שם: אמרה ליה לא בעיא הך איתתא חוטרא לידה ומרא לקבורה.

3) גטין לט סע"ב: אתיא בכיא קמיה אמרה ליה עד אימת תשתעבד ותיזיל **ההיא איתתא**? שקל כומתא שדא בה אמר לה זיל קני **הא** וקני **נפשך**.

4) נדרים נ ע"ב: אמר לה („רב יהודה") לבזוייה („את שמואל") קאתית תיהוי ההיא איתתא בשמתא.

5) בבא בתרא נח א: ההוא גברא דשמעא לדביתהו דקא אמרה לברתה אמאי לא צניעת באיסורא (= בזנות, עי' להלן). הך איתתא עשרה בני אית לה ולית לי מאבוך אלא חד. על עצמה אמרה, ועי' ח"ג בד"ס.

6) ב"ב קנא ב: ווי דקא מיתה הך איתתא = ווי דמיתנא. רשב"ם: **ולא תראה את אחיה שאינו** רוצה לבא אלי.

7) ע"ז כו א: אמרה לה נפישין בישתא דההיא איתתא דקא משפילנא מינייהו (דמא) [158] כי אופיא דנהרא [159]. רש"י: כך וכך רעות יבואו עליך כמנין שהשפלתי מהן והרגתי בהן. ועי' פי' הערוך ע' אפי.

8) נדרים מט ב: אמרה ההיא מטרוניתא לר' יהודה מורה ורוי. אמר לה הימנותא בידא **דההיא איתתא** (רש"י: אמונתי בידך) אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפיסחא.

מה מקום לכינוי כאן? אולי לשמור על המרחק (דיסטנץ בלע"ז) בינו לבינה.

9) ירוש' סוטה פ"א טז ע"ד: א"ל („האיש לאשתו") מכך וכך (= לשון שבועה) דלית **ההיא איתתא** עללה להכא לבייתה עד זמן **דהיא** אזלה ורקקה גוי אפוי דדרושא... א"ל („ר' מאיר") אזלין אמרין לבעליך: חד זמן אמרת לי **והיא** רקקה שבע זימנין.

לרבים:

1) סנהד' צא א: אמרו לו („בני אפריקי לאלכסנדרוס מוקדון") ארץ כנען שלנו היא... וכנען אבוהון דהנהו אינשי (= אבונא) הוה...

2) סנהד' צז א: אמרו ליה... פוק מאתרין ולא תיגרי בהו מותנא בהנך אינשי. — במקום: בנא מותנא.

---

158) כי"מ וערוך לי'.

159) כי"מ: דימא, ערוך: כי אופי בנהרא.

3) סנהד' צט רע"א: א"ל („ר' אבהו למינים") לכי חפי להו חשוכא להנהו (אה"ת: להנך) אינשי. — במקום: לכי חפי לכו חשוכא.

4) מו"ק כז ב: רב המנונא איקלע לדרומתא שמע קל שיפורא דשכבא חזא הנך אינשי דקא עבדי עבידתא. אמר להו [160] ליהוו **הנך אינשי** בשמתא וכו'. אמר להו אי הכי שריא **לכו** [161].

5) ע"ז כו רע"א: אמרו ליה („גנבים לרב מנשי") תלמידיה דיהודה רמאה את. אמר להו ידעיתו ליה יהא רעווא דליהוו הנך [162] אינשי בשמתיה.

6) שבת פח סע"א: א"ל („רבא לצדוקי") אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם. הנך אינשי דסגן (= אתון דסגיתון) בעלילותא כתיב בהו (= בכו) וסלף בוגדים ישדם.

ד.

הוספת „שונא" כבינוי:

כבר במקרא נמצא דרך זה של כינוי. נתן אומר לדוד: אפס כי נאץ נאצת את אויבי ה' (ש"ב יב יד), פירש"י: כנוי הוא זה דרך כבוד למעלה. וכן פירש רד"ק [163].

שימוש זה נמצא גם בספרות התלמוד. למשל:

1) ב"ב י ע"א: אמר („רב פפא") השתא כו איחייב **מאן דסני** לן כמחלל שבתות. רש"י: כאדם שתולה קללתו באחרים.

2) סוכה נב סע"א: אמר אביי אי **מאן דסני לי** הוה לא הוה מצי לאוקומי נפשיה. רש"י: ועל עצמי היה אומר.

3) סנהד' קז א — לפסוק „זמותי בל יעבר פי" (תה' יז ג): אמר („דוד") איכו וממא נפל בפומא **דמאן דסני** לי ולא **אמר** כי הא מילתא. רש"י: מי יתן והיה **בפי** רסן ואפשר לעכב את דברי שלא אומר דבר זה „בחנני".

4) חולין מג סע"ב: אמר מר בריה דרבינא מותיבנא תיובתא **כלפי סנאיה** [164] דרבא. רש"י: לישנא מעליא משום דבעי לאותובי והכסיל בחושך הולך.

*4) ירושלמי עירובין פ"א יח ע"ג: אין כיני יעשה שונאיו (כי"ל, ד"ו: שונאין) של ר' יוחנן כצדוקי. הוסיפו „שונאיו של" מפני כבודו של ר' יוחנן.

5) כיו"ב השתמשו ב„נכרי" או ב„עבד" ללישנא מעליא.

סנהד' נד א: דאמר רב יהודה **נכרי** הבא על אביו חייב שתים... אמר רבא מיסתברא מילתיה דרב יהודה **בישראל** בשוגג ובקרבן והאי דקאמר נכרי **לישנא מעליא** הוא... תנ"ה **הבא** (סתם בלא „נכרי" — משמע ישראל) על אביו וכו'.

6) וכן שנינו בתמורה פ"ו מ"ב: האומר לחברו הא לך טלה זה ותלין שפחתך **אצל עבדי**. וע"ז שואל התל' (ל ע"א): והא שפחה לעבד מישרא שריא (רש"י: ואמאי קאמרי רבנן דהוי אתנן הא ליכא תנא דאסר אתנן המותרת אלא ר' אלעזר לחודיה) אמר

---

160) כ"י מינכן לי'.

161) הב"ח: ס"א להו!

162) כי"מ אה"ת וע"י, דפו': הנהו.

163) אגב. פועל זה בבנין פיעל מיוחד לה', ורק פ"א נאמר על כנסת ישראל (ישע' ס יד).

164) ד"ח בטעות: סנאוה.

רב הונא אצלו (שוב כינוי — במקום: אצלי) קאמר והא דקתני [עבד] [165] לישנא מעליא קאמר.

ה.

פלוני.

פעמים לא הזכירו שם אדם או שם מקום, שלא לבייש את האדם או את בני המקום [166], ואמרו „פלוני". כבר עמדתי על כך במקום אחר [167], והבאתי שני מקומות (יומא סו ב ונדה יז רע"א). אוסיף כאן עוד:

3) סוכה יח א: דרש ר' יהודה בר' אלעאי אברומא שריא. אמר לפניו ר' ישמעאל בר' יוסי: רבי, פריש. כך אמר אבא: של מקום פלוני אסורה של מקום פלוני מותרת. אין ספק, שר' יוסי הזכיר את שמות המקומות [168], וכך מסר בשמו ר' ישמעאל בנו, אלא שתנא דברייתא העלימם משומעיו.

4) ב"ב מז א: היכי דמי גזלן? א"ר יוחנן כגון שהוחזק על שדה זו בגזלנות(א) [169], ורב חסדא אמר כגון של בית [169] פלוני שהורגין נפשות על עסקי ממון. רשב"ם: אנשים רשעים היו שהיה מכיר בהן רב חסדא שהורגין נפשות על עסקי ממון.

5) סנהד' פו א: א"ל רב פפא לאביי אלא מעתה כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל הכי נמי כי ימצא פרט למצוי כגון של בית פלוני דשכיחן גביהו הכי נמי דפטירי? ופי' רש"י: של בית פלוני. לא רצה להזכיר שמם שחשובין היו ובזה לא היו נוהגין כדת שהיו הרבה דרין בבית אחד אנשים ונשים והיו מצויין תמיד עם נשי חביריהן ולא שמתייחדין.

6) גטין נח א: אמר [ליה] [170] כמה מרח(י)קנא [171] מדוכתא פלן אמר ליה. רש"י גורס: מההוא דוכתא, ומפרש: שלא הגעתי ללמוד אותו פסוק (באה"ת: זה הפסוק). ודוחק הוא [172].

ו.

מעשה שהיה וכיו"ב.

ויש שרמזו למעשה לא־נאה הידוע ולא פירשוהו ולא פירטוהו. למשל:

1) כתובות ט ע"א: א"ר אלעזר אין האשה נאסרת על בעלה אלא על קינוי וסתירה וכמעשה שהיה. רש"י: דבת שבע.

וכן בפסחים קיג סע"א: שלשה דברים אמר ריב"ל משום אנשי ירושלם אל תרבה

---

165) כי"מ ושמ"ק.

166) וכן לא הזכירו שם אדם בפנותם אליו מחמת זלזול. השוה איוב ל ח: בני נבל גם בני בלי שם. והשוה מ"ש במאמרי „כינויו של הנשיא (המלך) במקרא", תרביץ שי"ד, עמ' 1 הע' 2.

167) „מגלת רות לאור ההלכה", בקובץ „תורה שבע"פ", ג, תשכ"א.

168) השוה למשל בברייתא שבדף כ סע"א.

169) כל כי"י וד"י, ד"ח: בבית.

170) כי"מ ואה"ת.

171) כ"י מינכן.

172) ועי' ערוך השלם ע' פלן. והשוה דברי מו"ר פרופ' י"נ אפשטיין זצ"ל במבוא לספרות התנאים עמ' 69 על "פלוני" בתוס' חלה פ"א ה"י ומ"ש פרופ' שאול ליברמן בתוספתא כפשוטה עמ' 800. וכדאי לציין כאן, שיהודי פרס אין מזכירים „מלאך המות" בתחינות ובדרשות, אלא אומרים „מלאך פלוני".

בגנות (נ"א: בגגות) [173] משום מעשה שהיה. רשב"ם: דדוד ובת שבע דכתיב..., וכן בר"ח וברש"י.

2) ע"ז יח ב: קם („ר' מאיר") ערק אתא לבבל איכא דאמרי מהאי מעשה („שנזכר בתל' בסמוך") ואיכא דאמרי ממעשה דברוריה. המעשה הובא ברש"י.

3) סנהד' יט א: ואמר רמי בר אבא התקין ר' יוסי בציפורי שלא תהא אשה מהלכת בשוק ובנה אחריה משום מעשה שהיה. והמעשה מובא ברש"י.

4) סנהד' מד סע"ב: לא צריכא דאע"ג דיהבי טעמא למילתייהו כי ההוא מעשה דבעיא מיכסא [174]. והמעשה הארוך מובא בפירש"י.

5) ע"ז לו ב: ישראל הבא על הנכריה הלכה למשה מסיני היא... אלא דאורייתא בפרהסיא וכמעשה שהיה. רש"י: דזמרי וכזבי.

6) פסחים קיב ב (ברכות ח ב): ואל תשב על מטה ארמית... ואיכא דאמרי ארמית ממש משום מעשה דרב פפא. והמעשה מובא ברש"י וברשב"ם. ובברכות הוכנס בדפוסים בפנים, אבל בכ"מ מוקף המעשה, וכתוב בגליון „אינו מלשון התלמוד ופירוש הוא" [175].

7) קידושין פ ע"ב: ורבנן („טעם שאין קוברין תינוק באיש אחד ושתי נשים") כי ההוא מעשה דההיא איתתא דהוה עובדא ואפיקתיה. רש"י גורס „כי ההיא עובדא" ומביא את המעשה. אבל מביא גם „ל"א ממורי הזקן" ול"ג „ורבנן" „דהוה עובדא ואפיקתיה" ל"ג. התוס' מביאים את שני המעשים, שמביאם רש"י בב' הלשונות, באריכות.

8) קידושין לג סע"ב: והביטו אחרי משה... ר' אמי ור' יצחק נפחא חד אמר לגנאי וחד אמר לשבח מ"ד לגנאי כדאיתא.

רש"י: משום דדבר מגונה לא רצה לפרסמה והרי הוא מפורש במדרש ר' תנחומא ראו כמה עבים שוקיו... המדרש מובא אף בירושלמי (בכורים פ"ג סה ע"ג), וגם שם מפורשים הדברים (בארמית): חזי שאקין חזי כרעין וכו'.

ז.

לשון נקיה.

בני המזרח בכלל ואבותינו בפרט שמרו מאד על טהרת שפתיהם ונקיון לשונם. בשיחת רעים ומכל־שכן לפני צבור נמנעו מלהזכיר כמה שמות ופעלים.

אין אדם מזכיר „נעל" אלא בהכרח, וגם אז מתנצל עובר להזכרת „נעל" ואומר "חוץ מכבודך/כם". וראה: אף בברכות השחר אין אדם מזכיר נעל. „כשחוגר חגורו מברך אוזר ישראל בגבורה. כשלובש נעליו מברך שעשית לי כל צרכי" [176]. אין מזכירים נעל ואין אף רמז לו [177]. וזכור: למקום קדוש אין נכנסים במנעל. ואכמ"ל.

וכן לענין „קללה". יהודי פרס אין אומרים „קילל את עצמו" אלא „עשה ברכה (ומלה זו נאמרת בעברית) לעצמו".

---

173) רשב"ם: אל תהי רגיל לעשות דבריך בפרהסיא במקום מגולה.

174) עי' ח"ג בד"ס.

175) ועי' ד"ס בברכות אות ק'.

176) הרמב"ם הל' תפלה פ"ז ה"ו וטור ושו"ע או"ח סי' מו, ומקורם ברכות ס ע"ב.

177) ועי' אבודרהם, שנתן טעם דחוק לנוסח הברכה.

178) רי"ף כ"י ברלין: וכי מאחר שהגשמים בחג סימן קללה.

וכן שנינו בתענית פ״א מ״א: הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג [178], אבל בכל כה״י [179] וד״ר: הואיל ואין הגשמים [180] סימן ברכה בחג. ר״ש עדני כותב ב,,מלאכת שלמה״: ,,הואיל ואין גשמים סימן ברכה בחג למה הוא מזכיר גרסי׳ וכן הוא בירושלמי וברב אלפס ובפי׳ הרמב״ם ז״ל ובהר״ן ובהרא״ש ז״ל. ואפשר שגירסא זו היא לכנות בלבד אבל עיקר הנוסח אלא סימן קללה כמו שהוא ברוב הספרים ובגמרא [181] זכדתנן לה נמי בסוף פירקין [182]. ומפי׳ רש״י ז״ל שכתב וז״ל סימן קללה בחג הן כדאמרינן במס׳ סוכה וכו׳ משמע קצת שלא היה גורס הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג בלשון שלילה והנחה רק היה גורס הואיל והגשמים סימן קללה בחג הן. מ״מ בפי׳ רש״י שעל רב אלפס כתוב הואיל ואין הגשמים סימן ברכה״.

ואין צריך לומר שלא הזכירו את השם ,,ערוה״ ביחוד של אשה. ורק המחרף אדם באמו מזכיר זאת [183]. ובן המזרח עלול לפצוע את מוחו של מחרפו בזאת, ואולי אף יהרגהו.

ולפיכך כינו איברים אלו: ,,אותו מקום״ כינוי לערות אשה (רגיל) [184] ולפעמים — גם לערות איש [185], אך ברגיל הוא נקרא ,,אמה״: ולישדי/וליתלי ליה לאיש באמה ולאשה באותו מקום (גטין סט ב). שמות אחרים לאבר הזכר: אבר (ב״מ פד א), שמש (נדה יב א), בשר (תוס׳ מקואות פ״ו ה״ה: המהרהר בלילה ועמד ומצא בשרו חם טמא; וכבר נמצא במקרא: ויק׳ טו ב ויחז׳ כג כ), גויה (תוס׳ נדה פ״ד ה״י: וגויתו כעדשה, וכן בויק״ר פי״ז ח׳, הוצ׳ מרגליות, עמ׳ שיג).

ואולי כונה האבר גם ב,,אצבע״ (נדה סו א: לפי שאין כל האצבעות שוות).

אבר הנקבה כונה בשמות אלו: מקור (כרגיל במקרא), קבר (אהלות פ״ז מ״ד), ירך (מגלה יג סע״א, והשוה פי׳ חז״ל לבר׳ כד ב), מעין (יבמות סד ב: מעין גורם; סדור רע״ג קמז: מעין חתום), כוס (נדרים כ ע״ב: אל ישתה אדם בכוס זה ויתן עיניו וכו׳; והשוה גם גטין צ סע״א: כשם שהדעות במאכל כך דעות ב[א]נשים — אה״ת — יש לך אדם שזבוב נופל לתוך כוסו וכו׳. פתח במאכל וסיים בכוס! [*185]), כור או בור (שבת קמ א — בעצות רב חסדא לבנותיו: נקיט מרגניתא [= שדים] חדא ידא וכורא [= אותו מקום] [186] בחדא ידיה וכו׳). וכן כונה ,,בית התורפה״ (נדה פ״ח מ״א) ו,,בית״ סתם (שם פ״ב מ״א: לתקן את הבית; מקואות פ״ח מ״ד: האשה ששמשה את ביתה ולא כבדה את הבית. ירוש׳ נדה פ״ב מט סע״ד: כדי שתקנח פי הבית מבחוץ אבל לא מה שבחדרין ועי׳ עה״ש ע׳ בית).

כיוצא בו כינו חלק פנימי של אבר האשה, שיש בו ,,תלתולי בשר״ (רש״י) — ,,בין השינים״ (נדה מא ב, ירוש׳ יבמות רפ״ו), ומכאן הלשון ,,כריסה בין שיניה״ (ר״ה פ״ב מ״ח).

ואף לשער הערוה ניתן כינוי: שתי שערות (רגיל), סימנין (רגיל) ו,,זקן התחתון״

181) הכוונה לבר׳ בדף ב ע״ב.

182) פ״א מ״ז: יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה.

183) השוה ש״א כ׳ ל׳: ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו וגו׳ כי בוחר אתה לבן ישי לבשתך ולבשת ערות אמך. והשוה דברי ר׳ אליעזר לאדם שהפטיר ב,,הודע את ירושלם״ (מגלה כה ב).

184) נדרים כ ע״א, נדה יד א, מב ב, מז ב, נח א, סו א.

185) שבת קח א, יבמות עה ב כ״פ ונדה כה ב.

*185) ואולי מן העברית הושאל כינוי זה לערבית המדוברת?

186) עי׳ הנוס׳ ברש״י וד״ס וערוך ע׳ בזר.

(סנהדרין פ״ח מ״א. ושם ניתן הטעם: אלא שדברו חכמים בלשון נקיה).

ולא רק ערוה לא הזכירו בשיחה רגילה, אלא גם בגד המכסה את הערוה לא הזכירו, ולפיכך לא נזכרו מכנסים ברשימת בגדי־כהונה: ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט (שמ׳ כח ד), וכן לא נזכרו לא בציווי הלבשת הבגדים את אהרן ואת בניו (שמ׳ כט ה—ט) ולא במעשה ההלבשה (ויק׳ ח ז—ט, יג). וזוהי כוונת הברייתא (יומא ה ב): מכנסים אין כתובים בפרשה (רש״י: בלבישת הבגדים לא בצוואה ולא בעשייה). ורק בסוף פרשת הבגדים (שמ׳ כח מב) בא ציווי לעשות מכנסים, ובו באו פרטים על החומר (,,בד״) ועל המדה (,,ממתנים ועד ירכים״). ויהודי פרס אינם קוראים למכנסים בשמם אלא ,,תחת הכתונת״ (,,זיר ג׳אמה״).

וחיי אישות, שהצניעות יפה להם, והשתיקה מובחרת [*186] כונו בכמה שמות: הרגל דבר (סוכה כו ב, ע״ז יז א), הרגל עבירה (שבת פ״א מ״ג), דרך ארץ (רגיל, למשל מדר״י נזיקין פ״ג 159: ועונתה זו דרך ארץ; פרק ,,קנין תורה״: במיעוט דרך ארץ, ועי׳ מדרש שמואל שם), דבר אחר (שבת יג ב: וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו על דבר אחר), מעשה (ברכ׳ פ״ב מ״ה: אם לא עשה מעשה: יומא עד סע״ב: אמר ריש לקיש טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה), דבר מצוה (פסחים עב ב: חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה [187], וכ״פ בעירובין ק ע״ב), ומכאן גם הכינוי ,,טבילת מצוה״ (פסח׳ קיא א, ב״מ פד א, נדה סו א). ובארמית ,,מילתא״ (נדרים צא א — אומר איש לאשתו: הדא מילתא לא הות האידנא, צא ב: אמרה ליה מעולם לא ציערתן בדרך ארץ כי האידנא. אמר לה לא הוה הדא מילתא האידנא; ברכות כה ב: ולא איסתייעא מילתא — רש״י: שלא היה יכול לבעול) ובשם ,,תשמיש המטה״ או ,,תשמיש״, שאף הוא כינוי, השתמשו רק בהלכה.

וכן שנינו בגטין פ״ז מ״ז: הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מכנגד פניך... הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט. ובתל׳ (עו ב): א״ר הונא מאי פניך תשמיש ואמאי קרי ליה פניך לישנא מעליא נקט (רש״י: פנים של מטה).

כתובות עב ב: חזיתיה לההיא ערביא דהוה יתבה קא שדיא פילכה וטווה ורד כנגד פניה. ופירש״י: כנגד פניה של מטה.

כינו אף את הפועל בענין זה: בא על (הרגיל במקרא), שימש מטתו (רגיל), נזקק ל- (כתובות נא ב, ע״ז כ ע״ב ועוד), המקבלת את בעלה בבית אביה ואע״פ בתולה וכו׳ (תוס׳ סנהד׳ פ״י ה״י, ופשוטה של הלכה: מי שבעלה בא עליה), נכנסה אצל בעלה (תוס׳ נדה ספ״ד: ומהיכן מביאין ראיה? [מ]מי [188] שנכנסה אצל בעלה וכו׳), עשה צרכיו (ברכות סב רע״א: שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו — רש״י: ושימש מטתו), הרגיל (ברכ׳ כב סע״א: אבל לחולה המרגיל וכו׳), אכל (כתובות פ״ה מ״ט: ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת — בבלי סה ב: רב אשי אמר תשמיש... מאי אוכלת לישנא

179) כי״מ, קופמן, ליידן, ברלין, פרמא והו׳ לו.

180) כ״י קופמן וברלין: גשמים.

*186) השוה המאמר ,,הכל יודעין למה כלה נכנסה לחופה וכו׳״ (שבת לג א), ופירש״י: ולא הוצרך אדם לפרש למה נכנסה וכו׳.

187) ואולי אף בנזיר כג סע״ב — הכוונה לכך: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, ש[הרי] בשכר לילה אחד שהקדימה בכירה לצעירה וכו׳.

188) הגהתי.

מעליא כדכתיב אכלה ומחתה פיה וגו' [189]), דיבר (כתו' פ"א מ"ח: מאי מדברת... רב אסי אמר נבעלה... לישנא מעליא כדכתיב אכלה וגו'), ספר עם (נדרים כ ע"ב: אינו מספר עמי לא בתחלת הלילה וכו' וכשהוא מספר וכו') [190], שהה עם (נדה יב א: ובאין ושוהין עמהן, ועי' תוס' ד"ה בין ישנות), הטיח (סנה' מו א וש"נ) לחץ (קידושין כב א: שלא ילחצנה במלחמה, מקביל לפועל „עינה" שבמקרא).

נדה יז א: אמר רב היינו דכי הואי התם (= בארץ ישראל), בערבי שבתות הוו אמרי: מאן בעי פקולי בנהמא. ופי' הערוך (ע' פקל): נהמא היינו תשמיש בל' נקיה וכו'.

יבמות פ"ז מ"ה: והלך והבן ונכבש על השפחה וילדה הימנו בן. ופירש"י: נדחק ונדבק עליה... ולשון גנאי הוא (רע"ב: נדחק ובא עליה). וכבר נמצא שמוש זה במקרא (אס' ז ח): ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, ותרגומו הארמי: ותוה מלכא ואמר הא ברם בקושטא לא אתא המן אלהן למשכוב עם מלכתא כד אנא שרי בביתא. וכן פי' ראב"ע: לכבוש את המלכה כינוי לשכיבה וכו' [190*].

וכדאי להזכיר כאן אף את המדרש: לבשו כרים הצאן לבשו דכריא ענא לשון נקי (ב"ר פי"ג ד, עמ' 117).

ולהזמנה לאותו מעשה משמש הפועל „תבע" — כתובות סה א: תובעת בפה, תובעת חמור בשוק, תבעה לבת רב חסדא.

ולהזמנה למעשה זה שלא בהיתר השתמשו בפועל „הישמע ל־" (רגיל).

וכן המעיטו להשתמש בפועל „זנה", וכינו בצורות שונות: קילקלה (יבמות פ"י מ"ב), וממנו „קלון" (גטין נז ב: מעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, עי' רש"י), מנהג הפקר נהגו בה (גטין לח רע"ב) [191], עבד איסורא (גטין לח סע"א: ההיא איתתא דהות בפומבדיתא דהוו קא (מ)עבדי [192] בה אינשי איסורא, והשוה נדרים צא ב) [193]. ויש שלא כינו אלא השמיטו את הפועל „זנה" לגמרי: יבמות סא ב: שמא תתפתה עליו — רש"י: תתפתה ותזנה עליו.

---

189) והשוה יומא עה א: זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם רב ושמואל חד אמר דגים וחד אמר עריות (רש"י: שנאסרו להם במדבר ודגה לשון תשמיש כמו וידגו לרוב)... ולמ"ד עריות הא כתיב נאכל לישנא מעליא נקט דכתיב ואכלה וגו'.
והשוה גם ב"ר פ"ע ד: ונתן לי לחם לאכול (בר' כח כ) („שישמרגי") מגלוי עריות היך מה דאת אמר ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל (בר' לט ו) לשון נקי. וכדאי להביא שבת סב סע"ב: אנשי ירושלם אנשי שחץ היו. אדם אומר לחברו: במה סעדת היום בפת עמילה או בפת שאינה עמילה וכו' (ועי' בפי' רש"י שם).

190) ולולי דמסתפינא הוה אמינא, שאולי לכאן שייך גם „אשה מספרת עם בעלה" (ברכות ג ע"א)?

190*) ואולי כך יש לפרש „נכבשות" שבנחמ' ה ה (והנה אנחנו כובשים את בנינו ואת בנותינו לעבדים ויש מבנותינו נכבשות ואין לאל ידינו), שנדחקו בו כל המפרשים, ישנים גם חדשים.

191) ומכאן השם „מופקרת" לזונה (יבמות סא ב).

192) הגהתי, כי"מ: קמעבדי = קא עבדי?

193) והשוה גם מקומות אלו: (א) גטין פ ע"ב: נישאו וה"ה לזינו והאי דקתני נישאו לישנא מעליא נקט. (ב) יבמות יא ב: ומאי נסתרה נבעלה ואמאי קרי לה נסתרה לישנא מעליא נקט. (ג) בב"מ צב סע"א משיב התל' על שמואל מבר' ששנתה „לא יאחוז אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר וכו'", ומתרץ: מאי אחיזה הכנסה ואמאי קרי לה אחיזא לישנא מעליא. והשוה גם זבים פ"ב מ"ב: אפי' ראה בהמה חיה ועוף מתעסקין זה עם זה (= מזדווגין).
וכן בב"ר פי"ח ו, עמ' 168: מתוך שראה אותן („הנחש את אדם וחוה") מתעסקין בדרך ארץ נתאוה לה.

והשוה כתובות עב א: שתהא ממלאה ונופצת (עי' פירש"י שם).

וכן לענין עשיית צרכים. כבר במקרא כינו את המלים הכתובות בעשיית צרכים, וקראו: צואתם, מימי רגליהם (מ"ב יח כז). אבל במשך הזמן נעשו גם מלים אלו קשות לאזנם של עדיני הנפש וכינו אותן, או הסתפקו ברמז.

שנינו ביומא פ"ג מ"ב: הורידו כהן גדול לבית הטבילה. זה הכלל היה במקדש כל המיסך את רגליו טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים. פעולות אלו של עשיית צרכים כונו: מיסך את רגליו ומטיל מים. ואף בכינויים אלו לא השתמשה המשנה ביחס לכה"ג, אלא רמזה זאת בפתיחה „זה הכלל".

מכות פ"ג מי"ד: נתקלקל בין בריעי בין במים פטור.

ב"ר פמ"ד ד: בשעה שאמר יצחק ליעקב גשה נא ואמושך בני נשפכו מים על שוקיו והיה לבו רפה כשעוה.

ב"ר פ"י ח 81: ר' אלעזר הוה מטייל בבית הכסא, ופי' בעל מ"כ: לעשות צרכיו ול' נקי דבר.

שבת פא א: זוגין על לבי מדרשא אמר להו רבותי אבנים של בית הכסא בכמה אמרו ליה כזית כאגוז וכביצה וכו'. ואותו ענין בתוס' שבת ספי"ג/יד (ירוש' שבת פ"ח יא רע"ג): ר' יוסי אומר צרור המקורזל כזית כאגוז כביצה נוטלו ומקנח בו את רגליו.

ובעלי לשון טהורה אין מזכירים בהמה טמאה בכלל וחמור בפרט ומכנים [194], ואם מוכרחים הם להזכירו מקדימים ומתנצלים („במחילה מכבודכם", „חוץ מכבודך"). ואפי' שעורים, שהן מאכל לחמורים נמנעים מלהזכיר בצבור. בפסחים ג' סע"ב מסופר: יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא. כי אתא אמרו ליה: חטים נעשו יפות? אמר להו: שעורים נעשו יפות [195]. אמרו ליה: צא ובשר לסוסים ולחמורים דכתיב והשעורים והתבן לסוסים ולרכש (מ"ב ה ח). מאי הוה ליה למימר? אשתקד נעשו (חטין) [196] יפות. אי נמי עדשים (רש"י: מאכל אדם) נעשו יפות.

אין מזכירים בשיחה מת מבלי להוסיף „לא עליכם" או „בר מינן" [197]. ומכל שכן שאין מזכירים „דבר" או „מותנא" אלא „ריתחא" (ב"ק ס ע"ב) [198]. ואף את תכריכי המת כינו „זוודתא" (= צידה). למשל: צביתו ליה זוודתא (ר"ה יז א, ועי' ד"ס) [199]. או — „גלימא" [200] — שבת קנ ע"ב: למיגד [201] ליה גלימא, ופי' רש"י: לתקן לו תכריכין [202]. או רמזו במלת „לכבודו" — יבמות קד רע"א: אמר רבא הלכתא אחד סנדל וכו' ושל זקן

---

194) עי' מאמרי „בהמה, עיר ובקר ככינוי" (לשוננו כרך כב).

195) רש"י: ומכלל דבריו משמע שהחטים לא נעשו יפות, ולא היה רוצה להוציא דבר קל[ק]לה (כ"י) מפיו.

196) לי' כי"מ ומ"ב ועוד.

197) ובפי האשכנזים משמש „בר מינן" כינוי למת.

198) ויהודי פרס אומרים במקום „דבר" — נום נה בורד (= שם לא יזכר). ותרגום השבעים בתה' צא ג תירגם לפ"ד דבר (בשני קמצים) במקום דבר כדי לכנות, ולא שטעה בקריאה.

199) וכן עירובין מא ב, מו"ק כז ב, ע"ז יז א (עי' ד"ס) ונדה לז א.

200) ותכריך בוץ (אס' ח טו) — תרגום שני: וגלימא דבוץ.

201) כגו' הערוך ע' גד ד', דפו': למיגזא, כי"מ וא"פ ורש"י: למיגז.

202) בביצה ו ע"א פי' רש"י אחרת, עי' שם.

העשוי לכבודו [203] (רש״י: לתכריכי מיתה) לא תחלוץ וכו׳ [204]. מנחות מא א: בזקן שעשאו לכבודו (רש״י: לכבודו לתכריכין, ר״ג: שעשאה למיתתו שיעטפוהו בה כשימות).

והשוה כתובות קג סע״ב: תניא רבי מוטל (כי״מ לי׳) בציפורי (ומקום (רש״י מפרש: ומקום קברו) מוכן לו בבית שערים.

בנוסח כתובה של יהודי פרס כתוב: בחיי ובתר חיי (במקום: ובתר מותי), וכן ראיתי בכתובה כורדית משנת תרע״ז.

ואף את האבלות על מת כינו: איתרע ביה מילתא (למשל מו״ק יח רע״א) או „הוה ליה עובדא" (ירוש׳ ברכות פ״ב ה״ז ה ע״ב וש״נ — כ״פ) [205].

ואף ניחום אבלים כינו: למשאל ביה טעמא (סנה׳ קיג א, ועי׳ ח״ג בד״ס; וכן במו״ק יח א כי״מ ב״פ, דפו׳: למישאל טעמא מיניה).

ואף הקזת דם כינו: עבד מילתא (שבת קכט א, תענית כא ב).

ח.

דבר אחר. מטבע זה שימש כינוי להרבה דברים, שלא רצו להזכירם במפורש:

1) חיי אישות: ברכות ח ע״ב, שבת יג ב, ביצה כב א, גטין עג ב. ובמנחות לה א בברייתא: תפילין... אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר, ופי׳ רש״י: שמא יאמרו אשתו נדה בעל ונצבעו בדם. (ועי׳ לעיל עמ׳ 139 [21]).

כתובות פ״ז מ״ה: ואם היה טוען משום דבר אחר וכו׳. והבבלי (עב א) מפרש: משום בני אדם פרוצין שמצויין שם (כי״מ: פריצין המצויין שם). א״כ „דבר אחר" כאן = ניאוף.

נזכיר כאן גם „מידי" ככינוי לקרי: דילמא חזי ביה מידי (שבת קמ ע״ב) — רש״י: קרי.

2) חזיר: ברכות מג ב, שבת קי ע״ב, פסחים ג ע״ב וקידושין לט ב. נמצא גם כינוי אחר לחזיר „ההוא מינא" — פסיק״ר פי׳ כב (קיא ע״ב): אכלין בלילי פסחא חמיר ובלילי צומא רבה מן ההוא מינא.

3) עבודה זרה: שבת נו סע״ב, סוכה מה ב, מנחות פי״ג מ״י. שבת יז ב: ועל בנותיהן משום ד״א (= ע״ז) ועל ד״א משום ד״א (= משכב זכור ?).

4) צרעת: פסחים עו סע״ב, כתובות סא רע״ב (?), גטין נז ב, ע ע״א. שבת קכט ב: אי פגע בד״א (= חזיר) קשה לד״א (= צרעת).

5) צדקה, שמקבל ישראל מגוי — סנהדרין כו ב.

ט.

ועד כמה חיבבו חכמינו את הדבור בלשון נקיה תלמדנו הסוגיא בראש מסכת פסחים. מסכת זו פותחת בלשון „אור לארבעה עשר בודקים את החמץ וכו׳". והבבלי (ג א) מסיק, שתנא של משנתנו שנה כך משום שתפס „לישנא מעליא", והוא מביא את מאמרו של ריב״ל: לעולם אל יוציא אדם מפיו דבר מגונה, שהרי עקם הכתוב שמנה אותיות וכו׳. והאמוראים מביאים שם דוגמאות של הוספת אותיות מרובות יותר מאותו

203) מכאן אתה למד, שהנעילו את המת בנעליו או בסנדליו. וכן מצוה ר׳ ירמיה: יהבון מסנא ברגליי (ירוש׳ כלאים פ״ט לב רע״ב).

204) והשוה סנהד׳ פ״ו מ״ה: הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין, ועי׳ מו״מ התל׳ שם (מז א).

205) ובפיוט „כי אשמרה שבת" להראב״ע נוסח אחד הבתים הוא: מתאבלים בו הם/אחור נסוגים. (המשקל: שתי תנועות, יתד וב׳ תנועות; ב׳ תנועות יתד ותנועה).

טעם [206]. ובע״ב מביא התלמוד כמה עובדות של אנשים, שלא הקפידו לדבר בלשון נקיה. וכן ביבמות קג א מביא התלמוד שורה של „לישנא מעליא" בכתוב.

ואולי מטעם זה שנה התנא: נטל את הקרביים ונתנן למי שזכה בהם להדיחם (תמיד פ״ד מ״ב). בקרביים כלל התנא גם את הכרעים (ויק׳ א ט: וקרבו וכרעיו ירחץ במים) [207].

וכדאי להזכיר כאן גם שמושו של רשב״ג במטבע „טומאת הנפש" (כלים פי״א מ״א. תוס׳ כלים ב״מ פ״א ה״א) — בהשפעת לשון המקרא — במקום המטבע הקבוע „טומאת מת".

ושמא גם בלשון „ענותנותו של ר׳ זכריה בן אבקולס וכו׳" (גטין נו רע״א) — יש כינוי במקום „קפדנותו". רש״י פי׳ בדוחק: סבלנותו שסבל את זה ולא הרגו. אבל נראים הדברים, שהכוונה להקפדתו על אותם שרצו להרע לזה.

יו״ד

ולבסוף ברצוני לעמוד כאן על בעיא אחרת הקרובה ל„כינוי". בני המזרח נמנעים מלהזכיר בשיחתם את המספר „חמשה" עד כמה שאפשר [208]. ואם מוכרחים הם להשתמש בו מוסיפים לאחריו „בעיני האויבים". נלע״ד, שאף בתלמוד בבלי השמיטו תיבת „חמשה" בכמה מקומות או החליפוה הסופרים ב„כמה" או ב„כל".

1) בפסחים קיב ע״א וע״ב: ת״ר ז׳ דברים צוה ר״ע את ר׳ יהושע בנו, חמשה דברים צוה ר״ע את ר׳ יהושע בנו, חמשה דברים צוה ר״ע את רשב״י, ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש. ואח״כ באה קבוצה של חמשה דברים מבלי לציין את המספר [209]: אמר אביי: (1) עור, (2) דג (3) וכוס חמין (4) וביצים (5) וכינים לבנים קשים לדבר אחר (= צרעת, עי׳ לעיל). ג׳ דברים צוה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי, ג׳ דברים צוה ר׳ יוסי בר׳ יהודה. ובדף קיג ע״א שוב שלש קבוצות של חמשה דברים בהשמטת המספר „חמשה": (א) א״ל רב לרב אסי: (1/2) לא תדור במתא דלא צניף בה סוסיא ולא נבח בה כלבא, (3) ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא, (4) ולא תנסיב תרתי, (5) ואי נסבת תרתי נסיב תלת. (ב) א״ל רב לחייא בריה: (1) לא תשתי סמא, (2) ולא תשוור ניגרא, (3) ולא תעקר ככא, (4) ולא תקנא בחיויא, (5) ולא תקנא בארמאה. (ג) א״ל רב לאייבו בריה... (1) אדחלא אכרעיך זבינך זבין, (2) כל מילי זבין וכו׳, (3) שרי שקיך ופתח שקיך, (4) קבא מארעא ולא כורא מאיגרא, (5) תמרי בחלוזך וכו׳. ואח״כ: ג׳ דברים א״ר יוחנן משום אנשי ירושלם וכו׳, ג׳ דברים אריב״ל וכו׳, א״ר יוחנן שלשה מנוחלי העוה״ב וכו׳, א״ר יוחנן שלשה מכריז עליהן הקב״ה וכו׳. ובדף קי״ג ע״ב שוב שורה של ספורות של תנאים: שלשה, חמשה, ששה ושבעה, ובכולם נזכר המספר. עובדא זו שבספורות של

אך בני המִזרח שינו (מבלי לשים לב למשקל):
השמחים בו/שמחה משיגים (כך נדפס בסידורים החדשים).
בילדותי שמעתי גם נוסח: המישמחים בו/ששים ושמחים.
ויהודי ספרד קוראים לאבל „מחוסר זמן"!

206) ועי׳ יפ״ע, שציין הקבלות בויק״ר ובב״ר. ועי׳ הגהות הר״ש שטראשון בכתובות יג ב, שהבחין בין לישנא מעליא ולשון נקיה.

207) ועי׳ „שערי תורת בבל", עמ׳ 268, שתמה ע״ז. וגם הוא יישב, שקרביים כולל כרעיים.

208) ועי׳ גם מאמרי „נוסח, מספר ומשקל במסכת אבות", תושבע״פ ד׳.

209) כאן איני מביא ח״ג, כי אין להם חשיבות לענייננו.

התנאים נזכר המספר חמשה, ובשל אמוראים לא נזכר המספר, עובדא זו מוכיחה, ששינוי זה (נכון יותר: השמטה זו) לא מעשה ידי סופרים הוא.

וזכור בהרבה הלכות משתמשת ספרות התנאים במספר „חמשה" כמספר עגול (כמו עשרה ומאה וכו׳).

2) מגלה יז ב: [א״ר ר׳ ירמיה ואיתימא] [210] [ר׳ חייא בר אבא] [211] א״ר יוחנן וא״ל במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ומהם [212] כמה נביאים תיקנו י״ח ברכות על הסדר. נביאים שעלו מבבל היו רק חמשה. בברייתא (שם טו א) שנינו: ברוך בן נריה ושריה בן מעשיה ודניאל ומרדכי־בלשן וחגי זכריה ומלאכי כולן נתנבאו בשנת שתים לדריוש. נמנו כאן שבעה נביאים. אבל ברוך בן נריה לא עלה, שכן אמרו „שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה" (מגלה טז סע״ב). ודניאל אף הוא לא עלה לארץ עם חבריו חנניה מישאל ועזריה, כי נשלח מבבל ע״י נבוכדנצר (עי׳ סנה׳ צג ע״א) [213]. נשארו אפוא חמשה נביאים, והם „כמה" (הן בבבלי הן בירושלמי) שבדברי ר׳ ירמיה.

3) יבמות קכא ב: א״ל ר׳ יוחנן („לר״ל") לא כך היה מעשה בהושעיה [214] ברבי שהתריס כנגד [215] שמנים וחמשה זקינים וכו׳. בירוש׳ יבמות פט״ז טו ע״ד [216]: א״ר חגי לריב״ל זכור ר׳ בשלושי׳ וכמה זקני׳ כל שהיו מתריסין כנגד ר׳ הושעי׳ וכו׳. כאן מצינו להיפך: בבבלי נזכר המספר „חמשה", ובירוש׳ — כמה. שמנים וחמשה זקנים — נזכרים גם בתוס׳ כלים ב״ב פ״ב ה״ד.

4) ב״מ קיא רע״ב: וכולן עוברים בכל השמות הללו. בכי״מ ופלו׳ ויל׳: בחמשה שמות הללו.

סיכום

פתחנו את מחקרנו במטבע „ברכת ה׳" (במקום „קללת ה׳"), שכנראה נטבע בבבל. עברנו לכמה שינויים, שנעשו משום „לישנא מעליא" כלפי ה׳ או ישראל או תלמידי חכמים.

באנו לדרך הכינוי. ראינו, שחכמינו שינו גם פסוקים מן המקרא (כמובן לא בשעת קריאה בצבור) ואמרו: ובורא את הכל, ויבוא אחר תחתיו, ארור הוא מכל הבהמה, גמולו ישוב בראשו, ירד וישכב את ערלים. וכן דרשו מחבריהם ומתלמידיהם, שיכנו גוף שלישי במקום גוף שני, שלא ייראה כמקלל או מבזה את השומע. וכן כינו גוף שלישי במקום גוף ראשון „כתולה קללתו באחרים". וכך עשו דרשנים בכל הדורות (עד ימינו אלה, בעדות המזרח עסיקינן) הן בהביאם כתוב מן המקרא והן בצטטם מקור תלמודי (משנה,

210) כי״י ועוד (עי׳ ד״ס), וכ״ה בירוש׳ ברכות פ״ב ד סע״ד.

211) ד׳ פיזרו וע״י, כי״י ועוד (עי׳ ד״ס), ובהם לי׳ „א״ר יוחנן".

212) כ״י מ״ב וא״פ ומ׳ (שטרק) וע״י, דפו׳: ובהם.

213) על הסתירה שבין דף טו א, שדניאל נמנה בין נביאים, לבין דף ג ע״א, שדניאל לא היה נביא, עי׳ מהרי״ץ חיות בהגהותיו.

214) כ״י מינכן, דפו׳: באושעיא.

215) כ״י מינכן וערוך (ושם: עם), דפו׳ נשתבש: שהתירם.

216) כאן לפנינו נוסח ד״ו, כי סוף פט״ו ורובו של פט״ז אין בכ״י ליידן, ונראה שכתב־היד שלפני המעתיק היה חסר כמה דפים (עי׳ מה שהעירותי ב„מבואות לספרות האמוראים" של מו״ר פרופ׳ י״נ אפשטיין זצ״ל, עמ׳ 556).

ברייתא או מימרא). הבאנו שורות של דוגמאות לכינויים בדרך זו מגוף א׳ לגוף ג׳ ומגוף ב׳ לגוף ג׳.

במקום שהכינוי היה גורם לאי הבנה וטעות. השתמשו לכינוי במטבע לשון: אותי האיש, אותה אשה, ההוא גברא, ההיא/הך איתתא, הנהו/הנך אינשי. וכן השתמשו בכינוי „שונא", „מאן דסני לי", „נכרי" ו„עבד". ופעמים לא רצו להזכיר שם אדם או שם מקום, שלא לבייש אותו אדם או את בני המקום, ואמרו „פלוני". וכן מעשה לא נאה, הידוע לשומעים או לקוראים, לא פירשוהו ולא פרטוהו, ורמזוהו בלשון „וכמעשה שהיה" או „כדאיתא".

להלן עסקנו ב„לשון נקיה". בני המזרח בכלל ואבותינו בפרט שמרו מאד על טהרת שפתיהם ונקיון לשונם. בשיחת רעים — ומכל שכן לפני צבור — נמנעו מלהזכיר כמה שמות ופעלים. לא הזכירו נעל, ערוה (וכל דבר המזכיר אותה: שער, מכנסים), חיי אישות וכל הקשור בהם, עשיית צרכים, בהמה טמאה בכלל וחמור בפרט. כן נמנעו מלהזכיר מיתה וכל הכרוך בה (תכריכין ומלאך המות). והרבה דברים, שלא רצו להזכירם, כינו אותם ב„דבר אחר".

סיימנו את מחקרנו בהמנעותם של סופרים (ואולי אמוראי בבל ?) מהזכיר את המספר „חמשה", כבני עדות המזרח בימינו.

הקדשתי מחקרי זה לרעי ועמיתי, אשר נקי כפים ובר לבב היה.
ועולה לא נמצא בשפתיו, ובשלום ובאהבה הלך עם חבריו ותלמידיו.
יהי זכרו לברכה בינינו ותורתו לא תישכח מפינו.

מפתחות

ז. מדרשים

שנאת־ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז״ל *

מאת

משה דוד הֶר

סמוך לפרוץ מלחמת העולם השניה נתפרסם מאמרו החשוב של יצחק היינימן „היהדות בעיני העולם העתיק״ [1], שבו העיר על כך, שעדיין לא ניתנה הדעת כהלכה על ספרות חז״ל כמקור להכרת שנאת־ישראל בימי קדם — מקור, המגלה לנו בייחוד „את רגשי ההמון הלא־ספרותי״. ובאמת, עם כל ההתקדמות, שחלה בדור האחרון במחקרה של שנאת־ישראל בתקופה הקלסית — התקדמות, ששיחררה אותנו לחלוטין מכבלי האפולוגטיקה של המאה הי״ט ושעליה חייבים אנו תודה בייחוד לחוקרים כיצחק היינימן ויוחנן לוי —, עדיין לא נעשה הרבה בתחום מחקר המקורות שבספרות חז״ל, המעידים על שנאת־ישראל באימפריה הרומית. ואף מה שנעשה — ובתוך זה הערותיו הקצרות והמאלפות של היינימן עצמו באותו מאמר — לא בשיטתיות נעשה. ודומה, שגם לא ניתנה עדיין הדעת על עובדה יסודית מאלפת. בשרידים היוונים והרומיים של ספרות שנאת־ישראל משתקפים שני רבדים שונים של אותה תופעה. האחד — הרובד הגבוה, הספרותי (אולי אפשר לראות בו מעין ביטוי בלתי־רשמי לחוגי השלטון), שנציגו המובהק ביותר הוא Tacitus ; והשני — הרובד הנמוך, ההמוני, שנציגיו המובהקים ביותר הם הסאטיריקנים בני המאות הראשונה והשניה לספה״נ. הוא הדין בספרות חז״ל — אף בה משתקפים אותם שני רבדים של שנאת־ישראל. שכן מצוי בה לא רק הרובד ההמוני, שבא לידי ביטוי בדיאלוגים עם פשוטי־עם ובתיאורי סאטירות אנטי־יהודיות שבתיאטראות וקרקסאות, אלא גם הרובד הספרותי, שבו עדיין לא הבחינו, כמדומה, כלל.

דיון זה מוקדש למקורות על התקופה שעד חלוקת הקיסרות. אך קודם לדיון בגופם של המקורות שבספרות חז״ל, ראוי להעיר תחילה על שאלת זמנם ומהותם. המקורות הללו — ובעיקר אלו, השייכים כנראה לרובד הספרותי — מצויים רובם במקורות ספרותיים, שהם מאוחרים ביותר מבחינת זמן סידורם או עריכתם (כגון המדרשים המאוחרים לאסתר — לרבות „תרגום שני״). ארץ־ישראל היתה תחת שלטון רומי במשך פרק זמן של קרוב לשבע מאות שנה (מכיבוש פומפיוס ועד הכיבוש המוסלמי) ; ומחציתו השניה של פרק זמן זה שייכת בעיקרה לתקופה, שבה הפכה כבר המלכות למינות. מובן איפוא שלענייננו יש להבדיל היטב בין שנאת־ישראל האלילית לבין שנאת־ישראל הנוצרית. אולם מן המפורסמות, שאינן צריכות ראייה, היא העובדה, שזמן עריכתו או סידורו של חיבור ממדרשי חז״ל אינו מעיד ולא כלום על זמנו של מקור אנונימי מסוים שבאותו חיבור.

* מאמר זה הוא פרק מעבודת מחקר, הנעשית באוניברסיטה העברית בירושלים בהדרכת פרופ׳ א״א אורבך.

1) ציון ד׳ (תרצ״ט), עמ׳ 269 ואילך.

וכך, דרך משל, אפילו בחיבור — שאינו פרי כינוס וליקוט גרידא — כפרקי דרבי אליעזר, שנתחבר בארץ־ישראל במאה השמינית לספה״נ, מצויים שרידי מקורות פסיבדו־אפיגרפיים ואפוקליפטיים מן המאה השניה לפסה״נ, כלומר — קדומים כמעט באלף שנה למחבר הספר. מדרשים מן התקופה הביזנטית ואף מן התקופה המוסלמית שמרו על מקורות, המביאים את טענותיהם של שונאי־ישראל מן התקופה הרומית, שלפני השתלטותה הגמורה של הנצרות [2].

נפתח עיון זה ברובד ההמוני יותר של שנאת־ישראל, שנשתמרה בספרות חז״ל. לסוג זה של מקורות אופייניים ביותר דברי ר׳ אבהו, המתארים את הסאטירות כנגד היהודים, שהיו מציגים בתיאטראות ובקרקסאות [3]. הואיל ור׳ אבהו היה תושב קיסריה, אין ספק, שהוא מעיד על מה שהציגו בעירו בימיו — סוף המאה השלישית וראשית המאה הרביעית לספה״נ. בתיאורו הוא מעלה ארבע תמונות טיפוסיות לתקופה זו של ירידת התיאטרון בעולם ההלניסטי בכלל: בתמונה א׳ „אומרין: בגין דלא נצרוך לחרובא כיהודאי״. כאן מלגלגים על דלותם של ישראל, שכן החרוב הוא בעיקרו מאכל בהמה [4], אך היו בזמן זה בארץ־ישראל עניים רבים, שנאלצו להסתפק בחרובים — כדברי המדרש: „אמ׳ ר׳ אחא: צריכין ישראל לחרובה עבדין תתובה״ [5]. תמונה ב׳ היא דיאלוג, שבו מביעים רצון להאריך שנים „כחלוקא דשבתא דיהודאי״. אנשים, שלא יכלו כלל לקנות לעצמם טלית, נאלצו להסתפק בחלוק; ואפילו השיגה ידם לקנות חלוק מיוחד לשבת — נשתמר בידיהם לכל ימי חייהם [6]. אף ענינה של תמונה זו, כתמונה א׳, הוא — לפי פשוטה — לגלוג על עוניים של ישראל, וספק אם הזכרת השבת יש לה משמעות מיוחדת [7]. בתמונה ג׳ מכניסים גמל „והחלוקים שלו עליו״, וכששואלים על מה הוא מתאבל — משיבים, שהיהודים שומרי השביעית, שאין להם ירק, אכלו את החוחים של הגמל והוא מתאבל עליהם. ואילו בתמונה ד׳ נכנס המימוס וראשו מגולח, ועל התמיהה „על מה ראשו של זה מגולח״ — משיבים, שלא בא לו דבר זה אלא על שום ש„היהודים הללו

2) בדרך כלל קל לעמוד על טיבו של מקור, שהוא נוצרי מובהק.
3) איכ״ר, פתיחה י״ז (מהד׳ בובר, עמ׳ 14).
4) שבת פכ״ד מ״ב.
5) ויק״ר פל״ה ו׳ (מהד׳ מרגליות, ד׳, עמ׳ תתפ״ד); שם פי״ג ד׳ (שם, ב׳, עמ׳ רפ״א); פסדר״כ י״ד (שמעו), ג׳ (מהד׳ מנדלבאום, א׳, עמ׳ 241) — החרוב, שנמשל שם ל„חרב״, הוא היפוכו של „טוב הארץ״.
6) השווה ירוש׳ פאה פ״ח ה״ח כ״א סע״א — רע״ב: „אמר ר׳ חנינא: צריך אדם שיהו לו שני עטיפין אחד לחול ואחד לשבת... כד דרשה ר׳ שמלאי בציבורא בכון חברייא לקובליה; אמרו ליה: רבי כעטיפתינו בחול כן עטיפתינו בשבת״; והשווה המאמר: „מי שאין לו אלא חלוק אחד״ (ירוש׳ מו״ק פ״ג ה״ב פ״ב ע״א = בבלי מו״ק י״ח ע״א וש״נ [מאמרו של ר׳ יוחנן]; בבלי ביצה ל״ב ע״ב [חייו אינם חיים]); ור׳ גם בבלי ביצה ל״ז ע״ב: „שנים ששאלו חלוק אחד בשותפות — זה לילך בו שחרית לבית המדרש וזה ליכנס בו ערבית לבית המשתה״. ועי׳ על כך ש. קרויס, קדמוניות התלמוד, ב׳/ב׳, תש״ה, עמ׳ 182 (ועל היחס בין טלית לבין חלוק שם, עמ׳ 175—176).
7) ספק אם יש לבקש כאן רמז להשקפה ההלניסטית—הרומית, שהשבת היא יום צום והחלוקים הבלים הם, איפוא, מלבוש תענית ואבלות. — אוגוסטוס, דרך משל, ראה את השבת כצום מובהק Suetonius, Augustus, LXXVI; על מקורות דומים ר׳ Th. Reinach, Textes etc., Index, c.v. Sabbat — pris pour un jeûne; ואולי יש להוסיף עליהם גם את דברי יובנליס, סאטירות, VI, 152, שמלכי היהודים הולכים יחפים בשבת.

שומרי שבתות הן, וכל מה שהן יגיעין כל ימי השבת אוכלין בשבת, ואין להם עצים לבשל בהן, והן שוברין מיטותיהן ומבשלין בהן, והם ישנים בארץ ומתעפרים בעפר, וסכין בשמן — לפיכך השמן ביוקר״; והמימוס, שאין ידו משגת לקנות לו שמן לסוך בו שערו, נאלץ לגלחו.

בעוד שבשתי התמונות הראשונות נתכוונו, איפוא, ללגלג על דלותם של ישראל, מדברת תמונה ג׳ בגנות השמיטה [8] ותוצאותיה ההרסניות — חורבן החקלאות ומשק המרעה [9]; ואילו תמונה ד׳ — השיא — היא מחזה מורכב, שיש בו מוטיבים רבים. כאן נצטרפו יחד לגלוג על השבת והתוצאות החמורות של שמירתה — עליית יוקר־המחיה ואזילתם של מצרכים חיוניים מן השוק — עם תיאור היהודים כאנשים תמהוניים, שלא מן הישוב („שוברין מיטותיהן ומבשלין בהן״) [10], כשהם אף מוצגים בעת ובעונה אחת הן כעניים (אין להם די כסף לקנות בו עצים) הן כעשירים (ידם משגת לקנות שמן ביוקר, מה שאין כן המימוס). הסתירה מיניה וביה בדברי המימוס אינה מפתיעה, ובוודאי לא פגמה בהנאתם של הצופים; להיפך, כבכל תופעה של סטיכיה המונית אי־רציונלית, הסתירה רק מחזקת את הרושם. כללו של דבר, האפקטים ההמוניים של שנאת־ישראל כאן הם תיאור היהודים כדלים, שאינם בני־תרבות, והצגת דתם כמכשיר הרסני לכלכלה ולחקלאות העולמית; היהודים משמידים את הישוב וגורמים אינפלציה, אולם מנזקם סובלים הנכרים, לפי שהיהודים עצמם הם עשירים יותר.

אולם המקורות השייכים לרובד הספרותי של שנאת־ישראל בספרות חז״ל מאלפים עוד יותר. בייחוד מעניינים הדברים הרבים שבמדרשים לאסתר — לכתוב: „ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם־אחד מפזר ומפרד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שנות מכל־עם ואת־דתי המלך אינם עשים ולמלך אין שוה להניחם״ [11] (זו היא העדות ההיסטורית הראשונה של שנאת־ישראל). סקירתם של הללו מגלה כמעט את כל היסודות של שנאת ישראל, הידועים לנו מדברי טקיטוס ואחרים כיוצא בו.

1. היהודים נבדלים מן הנכרים במאכל ובנישואין — "separati epulis, discreti cubilibus" [12] — ובלשון המדרש: „בנותינו אינם לוקחים ובנותיהם אינם נותנים לנו, לחמנו אינם אוכלים ומשקנו אינם שותים״ [13].

8) השווה טקיטוס, היסטוריות, ה׳, ד׳.
9) על דמות הגמל והחלוקים עי׳ מ. נרקיס, דינר־כסף רומאי ריפובליקני לזכר הכנעת אלכסנדר בן אריסטובולוס ב׳, תרביץ שי״א (ת״ש), עמ׳ 220—223; אין, כנראה, קשר ישיר בין שני הדברים, הרחוקים זה מזה גם בזמן.
10) וכך אולי כבר גם בתמונה ג׳ — אכילת החוחים.
11) אסתר ג׳ ח׳.
12) טקיטוס, היסטוריות, ה׳, ה׳, ושם, להלן: "alienarum concubitu abstinent".
13) מדרש אבא גוריון, ג׳ (מהד׳ בובר, עמ׳ 31); ובאגדת אסתר, ג׳, י״ד; „ומימינו אין שותים״; טענה זו מצויה הרבה במקורות — ר׳, דרך משל, תרגום שני (לאסתר) ג׳ ח׳ (מהד׳ מ. דויד, ברלין 1898, עמ׳ 23), ובייחוד המשל במטרונה באיכ״ר פ״א כ״א (מהד׳ בובר, עמ׳ 93—94) — דברי ר׳ לוי; השו׳ גם אדר״נ נו״א פט״ז; אבא גוריון, ג׳ (שם): „ואפילו מלכנו דומה בעיניהם כאשה נדה״.

2. היהודים מבזים את דתם של שאר העמים: „אילו היו משמרים את מועדיהם ומועדינו יפה היו עושין, אלא שמבזים מועדיך — 'ואת דתי המלך אינם עושים' — שאין משמרים לא קלנדס ולא סטרנליא" [14].

3. הדת היהודית היא מכשיר המשמש להתבדלות ולגרימת נזק כלכלי לציבור: „שיניהון רברבן, שאוכלין ושותין ואומרים: עונג שבת, עונג יום טוב, שהן מכניסין פחת בממונו של עולם — חדא לשבעה יומין שבתא; חדא לתלתין יומין ריש ירחא; בניסן פיסחא; בסיון עצרתא; בתשרי ריש שתא וצומא רבא וחגא דמטללתא" [15]; או, ביתר חריפות: „בחמשא עסרא ביה [16] מטללין מטלין אגר בתיהון ונפקין לבוסתננא ומשמטין לולבנגא וקטפין אתרוגנא ומפשיחין חולפנא וחרכין ועיקריהון [17] סוגיהון ולא חייסין ועבדין להון הושענא, ואמרין: כמידעם דעבד מלכא בגי סדרי [18] אנחנא עבדין" [19]; ומעין זה: „נידתהון לשבעה יומין ונפקן נשיהון בפלגות ליליא ומסאבן ית מיא" [19*]. — וכן: „לשבע שנין עבדין שמטתא, ולחמשין שנין עבדין יובילא, ומחרבין ארענא ומבטלין זרועא וחצדא כולה שתא, ולא מזבנין לנא מפירי אילנא ולא מזרעא כולה שתא עד דנמות ביניהון בכפנא" [20]. כך היהודים מנצלים את דתם לשם גרימת נזק לנכרים ביחסים המסחריים: „ויומא דאינון צביין למזבן מננא אמרין לנא: יומא שריא הוא; ויומא דאנחנא צביין למזבן מינהון אסרין עלינן שווקין ואמרין לנא: יומא אסירא הוא" [21]. סגירתם של השווקים באה, כנראה, בעיקר מחמת איסור אידי עבודה זרה וכיוצא באלו, אבל גם על שום איסור המסחר בשבת ובמועדי ישראל [22], שבהם הם נמנעים גם מן החובות הציבוריות: „ולא עבדין עיבידתא דמלכא; אמרין לנא: יומא אסירא לן" [23]. אולם גם בשאר ימות השנה משתמטים היהודים מעבודת המלך ותולים את הסבה לכך בדתם: „בשעתא קדמיתא אמרין שמע קרינן; בתיניגא — צלוי מצלינן; בתליתיתא אמרין — לחמא אכלינן;

14) אסתר רבה פ"ז י"ב; השוה: "Profana illic omnes quae apud nos sacra" (טקיטוס, היסטוריות, ה', ד'). ובמדרש: „ואע"פ שהם בגלות בינינו מלעיגין אותנו ואת אמונת אלהינו" (אסתר רבה פ"ז י"ג); ומעין זה: „והביאום בינינו ואעפ"כ לא שינו מעשיהם המכוערים ומשחקים עלינו בכל יום ומתלוצצים ומלעיגים עלינו ועל יראתנו ותועבה אנו בעיניהם" (אבא גוריון, ג' [מהד' בובר, עמ' 50]).

15) אסתר רבה פ"ז י"ב = מדרש פנים אחרים (לאסתר), נוסח א', מהד' בובר, עמ' 50.

16) המדובר שם בחודש תשרי.

17) בכ"י ו': „וחרבין ועקרין"; וכן באגדת אסתר ג' ח': „ומחרבין בסתננא ועקרין סייגיהון".

18) באגדת אסתר, שם: „בגו סדרא".

19) תרג' שני ג' ח' (מהד' דויד, עמ' 24 — ומשם גם חילופי הגרסאות); והובאו דבריו באגדת אסתר ג' ח'.

19*) שם, שם (שם, עמ' 23); השו' יובנליס, סאטירות, VI, 12—16, ומה שכתב על כך י. לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך, עמ' 200—201.

20) אגדת אסתר, שם (ודומה, שאף דברים אלו נטולים מתרג' שני, אלא שנשמטו במקור).

21) תרג' שני, שם (עמ' 23).

22) השו' אבא גוריון, ג' (מהד' בובר, עמ' 26), שצירף עניין זה עם המקור המדבר על הפסדת ממון של גויים מחמת מועדי ישראל: „כד אנן בעין למיזבן מנהון מיד סוגרים עלינו שוקים, ומשחקים עלינו ומכניסין הפסד בממוננו — חדא לשבעה יומין שבתא וכו'" (חודש תשרי מתואר שם בזה הלשון: „ואית להון ירחא ומפסידין בו ממונו של עולם"). כמו כן נזכר למעלה גם איסור מכירת פירות שביעית.

23) תרג' שני ג' ח' (מהד' דויד, עמ' 24).

ברביעיתא אמרין — לאלהא דבשמיא מברכינן דיהב לנא לחמא ומיא" [24]. כדי להתבדל מן הנכרים אין היהודים חסים אף על תינוקותיהם: „לתמניא יומין גזרין ית ערלת בניהון ולא חייסין עליהון ואמרין דניהוי שניין מן בני עממיא" [25].

4. דתיהם נתעבות, מנהגיהם כמשוגעים ומעוותים והם משחיתים את המין האנושי. כבר אמר טקיטוס על הדת היהודית ומנהגיה: "mos absurdus sordidusque" [26]; "profana illic omnia quae apud nos sacra; rursum concessa apud illos quae nobis incesta" [27]; "sinistra, foeda, pravitate valuere instituta" [28]. בדרך זו — כעל ritus profanus או religio prava — מדברים על מנהגי היהודים גם בכתביהם של שאר הנכרים הפאגאנים בני האימפריה הרומית לתקופותיהם [29] וללשונותיהם השונות. וכך גם במדרשים: „ועדיין לא שינו ממעשיהם המכוערין" [30]; „אומה זאת שמעשיה משונים מכל הבריות" [31]; „מכשול בכל זמן ודומים כמשוגעים" [32]; „הללו המדות מגונות באומה זו ועוד מה שאין אנו יכולין לספר" [33]. וביותר מגונה היא השבת: „בוא וראה מה הם משונין ומעוותין מכל האומות — אחת לשבעה ימים עושין ארניא וקורין אותו שבת ופותחין בתי־כנסיות וקורין דברים שאפשר [34] להשמע" [35]. כשהוציא ר' שלמה בובר את מדרש פנים אחרים, בשנת תרמ"ז, לא ידע את פתרונה של תיבת 'ארניא' [36]. אולם כעבור קצת יותר מעשר שנים הוציא בובר לאור את אגדת אסתר (היא מדרש הגדול לאסתר), ושם (ג' ח') מובא אותו העניין: „בוא וראה כמה הם משונים במצוותם מכל העמים — לשבעת ימים עושין אורגיון וקוראין אותו שבת, נכנסין בו לבתי כנסיות שלהן וקורין דברים שאי אפשר לשמען ומקללין אותנו ואומרים, 'ויכחשו אויביך לך' ודברים הרבה שאי אפשר לספר". השבת היא, איפוא, אורגיון' — ὄργιον [37]

24) שם, שם (שם, עמ' 23).

25) שם, שם (שם); השו' טקיטוס, היסטוריות, ה' ה': "circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur".

26) היסטוריות ה', ה'.

27) שם, שם, שם.

28) שם, שם, ד'.

29) ידועים ביותר דבריהם של בני המאה הראשונה לפסה"נ והמאות הראשונה והשניה לספה"נ; אך השוה, דרך משל, את התיאור בשירתו של Rutilius Namatianus, גלי, בן ראשית המאה החמישית לספה"נ (בספרו הנ"ל, בהע' 7, של Reinach, עמ' 358—359).

30) אס"ר פ"ז י"ג; השוה אבא גוריון, ג' (עמ' 31), ור' גם אגדת אסתר ג' י"ד: „ומכוערין ובזויים הם לנו ומכשול לנו בכל דור ודור".

31) אבא גוריון, ג' (עמ' 28).

32) שם, שם (עמ' 29).

33) שם, שם (עמ' 31); השו' אגדת אסתר ג' ח': „הללו מקצתן מעשיהון המשונין, ודברים הרבה עושין משונים זה מזה ואי אפשר לספר לפני המלך".

34) צ"ל: שאי אפשר (ע"פ הנוסח באגדת אסתר, דלהלן).

35) מדרש פנים אחרים, נוסח ב', ג' (מהד' בובר, עמ' 68).

36) וזה לשונו, שם, הע' קל"א: „פתרונה נעלם ממני".

37) צורת היחיד של ὄργια היא אמנם נדירה, אך מופיעה בהקשרים מעניינים דומים (עי' בערכה במילון יווני־אנגלי, מאת לידל־סקוט, עמ' 1246). מוזר, שמשמעותו הנכונה של העניין נעלמה מעיני החוקרים. עוד קודם הופעת אגדת אסתר דנו בפירושה של המלה 'ארניא'. קוהוט, השלמת הערוך השלם (עמ' 5), ערך ארגיא, הגיה „ארגיא" תחת „ארניא" וזיהה את המלה עם ἀεργία — „שביתה וביטול"; כך פירש גם נ. בריל. פירוש זה נתקבל ע"י ש. בובר גם למלה 'אורגיון' באגדת אסתר (שם,

— הילולה פרוצה ומתועבת כדוגמת טכסי המיסטריות והדיוניסיות, או הבכנליות, שנאסרו ברומי בפקודת השלטונות.

תפיסה זו של השבת ידועה יפה מדבריו של פלוטרכוס, המתאר את השבת כאורגיון דיוניסי־בכנלי מובהק:

„חושבני, שגם חג השבת אינו בלתי־קשור לגמרי עם פולחן דיוניסוס. הרי גם כיום עדיין מכנים רבים בשם 'סבים' את עובדי בכוס והם מבטאים אותו הגה עצמו בשעה שהם עורכים את המיסטריות[37*] של האל. — — — אפשר לחשוב, ששם זה נובע מן ההתרגשות, שאופפת את המשתתפים בבכנליות. הם עצמם [היהודים] מעידים על דבר זה, שכן בזמן שמקדשים הם את השבת, מעודדים הם אלו את אלו לשתות ולהשתכר. ובשעה שאיזה טעם חמור מעכב בעדם מזה, חוק הוא להם לטעום לכל הפחות יין בלתי־מהול"[38]. בכלל טען פלוטרכוס, שהיהודים עובדים את דיוניסוס ובכסוס, שאלהי ישראל אינו אלא דיוניסוס, וחגיו (ובייחוד שבת, חג הסוכות, ועוד) הם דיוניסיות ובכנליות[39]. אף טקיטוס[40] מזכיר את הדמיון שבין מנהגי העבודה בדת היהודית לבין עבודת ליבר (הוא דיוניסוס)[41].

תיאורה של השבת כאורגיה דיוניסית[42] הוא אילוסטרציה מספקת לדברי המדרשים, שנזכרו לעיל, בדבר כיעורה של דת ישראל ושגעונם של היהודים, שהם מכשול לשאר בני האדם ולסדר הטוב של העולם התרבותי. והלא מתוך נימוקים אלו ממש גזרו במאה השנייה לפסה"נ איסור על הבכנליות, ובתקופה מאוחרת יותר — על הנצרות. לדברי

העי' כ"ט), כיוצא בהם זיהה ג. דלמן (Aramaeisches-neuhebraeisches Handwoerterbuch zu Targum, Talmud, und Midrasch, ע' ארגיא) את המלה עם ἀργία (הקרובה ל-ἀεργία) — "Untaetigkeit" ואמנם מחד גיסא נמצאת ἀργία בקשר לשבת בתרג' השבעים לישעיה א', י"ג, ומאידך גיסא ידוע, ששונאי ישראל ההלניסטים והרומאים ראו בשבת יום של בטלה — ignavia; inertia (טקיטוס, היסטוריות, ה', ד'; יובנליס, סאטירות, XIV, 105—106) — ואיבוד שביעית החיים לשוא (סנקה, בספרו הנ"ל [הע' 7] של Reinach, עמ' 262). אולם ברור ש'אורגיון' אינו יכול להיות שיבוש של 'אארגיא', או 'ארגיא'. ש. קרויס, Lehnwoerter, ע' ארניא, פירש תיבת 'ארניא' כשיבוש של 'ארטא' — ἑορτή — חג, אולם ע. לעף חלק עליו שם וזיהה לנכון את 'אורגיון' ב-ὄργια-ὄργιον, אך במשמעות "Gottesdienst" סתם (וקרויס קיבל את דעתו). אף לעף, היחיד, שזיהה את מקורה הלשוני הנכון של המלה, לא עמד איפוא, על משמעותה בהקשר שלנו. ל-ὄργιον יש ביוונית משמעויות שונות, וביניהם גם 'חג' סתם, אך בלי ספק היא באה כאן במשמעות טכסי מיסטריות וכיוצא באלו.

37*) במקור: ὀργιάζωσι.

38) 2, vi, Quaestiones Conviviales IV.

39) ibid., ibid., 1—2; טענה דומה מצויה בקיצור אצל עוד סופרים יווניים (עי' Reinach [הע' 7 לעיל], עמ' 215; יוחנן לוי, דברי טאציטוס על קדמוניות היהודים ומידותיהם, ציון ח' (תש"ג) עמ' 9 [= עולמות נפגשים, תש"ך, עמ' 126], הע' 62).

40) היסטוריות, ה', ה'. ושם למעלה: "Proiectissima ad libidinem gens — — — inter se nihil illicitum".

41) אולם הוא דוחה את הזיהוי בין השניים, מתוך שהוא קובע, שמנהגי ליבר הם מלאי חדווה וחגיגיות, ואילו מנהגי ישראל הם שוממים וחסרי־שחר. כלומר — על אף הדמיון בהוללות ובשחיתות, עומדות האורגיות היהודיות במדרגה נמוכה אף יותר מן הבכנליות והדיוניסיות, לפי שהן חסרות את מעלתן היחידה — שמחת החיים.

42) אפשר, שגם בתיאורם של מנהגי חג הסוכות — „ושוררין ומרקדין היך גדיין ולא ידעינן אין מילט לייטין לנא אי ברכא מברכין לנא" (תרג' שני ג' ח' [מהד' דויד, עמ' 24]) — יש כוונה להציגו כאורגיה מיסטרית, וכמות שעשה פלוטרכוס (הע' 39 לעיל).

אחד הסופרים הרומיים, Valerius Maximus, גורשו היהודים מרומי בשנת 139 לפסה"נ, משום שניסו להדיח את הרומאים ממידותיהם הטובות על־ידי עבודת האל Iuppiter Sabazius[43]. האל הפריגי סבזיוס אינו אלא דיוניסוס[44]. ההשוואה של דת ישראל לבכנליות יש בה, איפוא, משום הסתה לגזירת איסור רשמי על היהדות[45].

בשרידי טענות שונאי־ישראל שבספרות חז"ל לא חסר גם רמז לעלילה, שבבית־המקדש בירושלים מצוי היה צלם או יצור משונה ומוזר[46], שהיהודים עבדו לו: „ובנה להן לישראל בית אחד וקרא לו בית המקדש ואיני יודע מה היה להם בתוכו"[47] (כלומר — לא היה ריק —, שלא כטענתם של היהודים).

5. ביזוי המין האנושי ושנאת המין האנושי (odium generis humani); על אף היותם הנבזה בעמים, היהודים שהם שחצנים, גסי דעת ומרדנים ביותר: „נבזה מכל העמים[48] ודעתם גסה עליהם"[49]. הטענה, שהיהודים הם הנבזים מכל העמים, חוזרת כמעט בכל הטכסטים הנכריים של שנאת־ישראל בזמן העתיק ומצויה הרבה — בפי הגויים —, גם בספרות חז"ל. כך, דרך משל, אמר הדריינוס לעקילס[50], וכך פנה „הגמון אחד" לר' מאיר[51]. עצם היות היהודים נבזים ושפלים במוצאם ובמידותיהם, משונים ומעוותים בדתם ובמנהגיהם, דלים ונלעגים מבחינה חברתית וכלכלית וגולים מסכנים ומשועבדים מבחינה מדינית די בו כדי להמאיס על הבריות. אולם כשמצטרפת לכל אלו — ועל אף כל אלו — גאוותם ותחושת עליונותם של היהודים, מובן, שרגשי הבוז והתיעוב כלפיהם הופכים לתחושת אימה וסכנה מפניהם. אמנם גאוה זו התחילה כשעדיין היו היהודים בני חורין ונתענגו על רוב טובה ונצחונות צבאיים: „ולא היה מדה טובה, שלא נתגאו בה, ומתוך

43) ר' Reinach, בספרו הנ"ל (הע' 7), עמ' 259.

44) עי' F. Cumont, Les mysteres de Sabazios et le Judaism, Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions etc., 1906, p. 63—79; id., Les religions orientales dans le paganisme romain, 1909², Index, s. v. Sabazios; J. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Index, s. v. Sabazios; W.K.C. Guthrie, The Greeks and their Gods, Index, s. v. Sabazios; E. Schuerer, GJV, III, 1909⁴, S. 58 sq. (ושם בהע' 76 ספרות נוספת; וכן רשומה ספרות נוספת אצל J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain, I, p. 244, n. 3, 1914).

45) השווה ניתוחו המפורט של יוחנן לוי, במאמרו הנ"ל (הע' 39) לגבי המניעים הדומים של טאקיטוס בתיאור דת ישראל.

46) ידועה ביותר עלילת פולחן החמור — עי' לאחרונה ר. נהר־ברנהיים, העלילה שהיהודים עובדים לחמור בימי יוון ורומא, ציון כ"ח (תשכ"ג), עמ' 106—116.

47) אס"ר פ"ז י"ג; וכן אבא גוריון, ג' (עמ' 30). — כאן ובמקומות אחרים יש גם רמזים שקופים למעשי כשפים ומגיה של היהודים (ר', דרך משל, אבא גוריון, ג' [עמ' 31]; תרג' שני, כנ"ל; ועוד).

48) השו' טקיטוס, היסטוריות, ה', ז': "despectissima pars servientium".

49) אסתר רבה פ"ז י"ג; השוה אבא גוריון, ג', הטכסט הארמי (עמ' 31): „ומשתנין בגאותא"; תרגום שני ג' ח' (מהד' דויד, עמ' 23): „גיותנין ורוחא רמא"; ולהלן, שם (עמ' 25): „והשתא דאיתיהון בגלות לית להון מידעם ואמרין בני חסידין וטבין אנחנא דמן עלמא".

50) שמות רבה פ"ל י"ב.

51) מדרש פנים אחרים (לאסתר), נוסח ב' (מהד' בובר, עמ' 81).

טובה יתרה שהיה להם לא חשבו כל אומה ולשון בעיניהם״ [52] ; אולם הכרתם זו בעינה עמדה גם לאחר שנשתנה מצבם : „ועד כען דאינון תחות ידנא נחנא כלא חשיבן קדמיהון״ [53]. אין איפוא תימה, שזה הוא עם מרדני [54] : „כבני חרי לא עביד עבודתנו ולפיקודנא לא צייתו״ [55]. בבוז העמוק שלהם כלפי כל המין האנושי — „וכד חזיין לנא רקקין בארעא וחזיין לנא כמידעם מסאב״ [56] — אין הם מבחינים בין שפחה, שריחה בא אליהם כריח נבילות וטריפות, שקצים ורמשים [57], לבין מלך גדול, הנחשב כנידה [58]. אך לא די להם ליהודים בבוז, בפריקת עול ובמרדנות. מתוך שנאתם המוחלטת למין האנושי כולו [59] אין הם מתכוונים רק להשיג לעצמם חרות, אלא להילחם בכל האנושות, כדי להשמידה. יסודה של טענה זו כבר בתקופה ההליניסטית, וביטויה הספרותי הקדום ביותר במקור יהודי הוא בתוספות היהודיות־ההלניסטיות שבתרגום השבעים למגילת אסתר [60] ; שם כורכים יחד את המיסנתרופיה של היהודים בקשירת קשר למלחמה בכל באי עולם. דבר זה מוכח הן מקורותיהם בעבר הן ממעשיהם בהווה. בעבר כיצד ? — שכן כשהיו על אדמתם תמיד היו נלחמים בכל העולם, מחריבים אותו ומשמידים את כל האנושיות באכזריות [61]. וכשם שעשו בעבר — מבקשים הם לעשות גם להבא, כדברי משל „הנשר הגדול, שהיו כנפיו פרושים על כל העולם כולו, ולא היה עוף בהמה וחיה יכולין לעמוד בפניו [62], עד שבא הארי הגדול והכה את הנשר מכה גדולה, ונשברו כנפיה, ונמרטו אגפיה, ונתקצצו רגליה, ונעשה כל העולם כולו בנחת בשלוה והשקט, מיום שנדדה מקינה עד היום הזה, ועכשיו אנו רואים שהיא רוצה לגדל ולפרוח נוצה ואגפיה, ורוצה לכסות אותנו ואת כל העולם כולו, כדרך שכיסה ושיסה את אבותינו הראשונים שהיו לפנינו״ [63]. והראיות לכך הן שונות. הם פרים ורבים ואין יודע מספרם : „השתא לית אנא ידע

52) אבא גוריון, ג׳ (עמ׳ 30).
53) אבא גוריון, ג׳, הטכסט הארמי (עמ׳ 31); ור׳ הדברים מאסתר רבה ומאבא גוריון בהע׳ 14 למעלה.
54) טענה זו חוזרת בפי כל הקדמונים — עי׳ במאמרו הנ״ל (הע׳ 39) של י. לוי, הע׳ 94.
55) אבא גוריון, ג׳ (עמ׳ 32); והשוה תרג׳ שני ג׳ ח׳ (מהד׳ דויד, עמ׳ 23—25).
56) תרג׳ שני, שם (עמ׳ 23).
57) אדר״נ נו״א פט״ז.
58) אבא גוריון, ג׳ (עמ׳ 31).
59) טקיטוס, היסטוריות, ה׳, ה׳ : ״sed adversus omnes alios hostile odium״ ; והשוה הנ״ל, ספרי השנים, ט״ו, מ״ד (על הנוצרים, אך בוודאי גם על היהודים !).
60) III, 13 d—e (ע״פ מהד׳ Rahlfs ; בתרג׳ העברי בהוצאת כהנא — תוספת ב׳, ה׳—ו׳).
61) ר׳ תיאור ה„היסטוריה״ היהודית בימי בית ראשון, המושם בפי המן, באסתר רבה פ״ז י״ג, ומעין זה באבא גוריון, ג׳ (עמ׳ 29—32) ; והשוה כיו״ב בתרג׳ שני ג׳ ח׳ (מהד׳ דויד, עמ׳ 24—25). תמציתה של „היסטוריה״ זו היא: „ומלכיהם אבדו כל אומה ולשון״ (לקח טוב לאסתר ג׳ י״ב [מהד׳ בובר, עמ׳ 100]) ו„כל מי שעשה עמהם טובה — לא גמלוהו אלא רעה״ (פנים אחרים [לאסתר] נוסח א׳, מהד׳ בובר, עמ׳ 47).
62) השווה מדרש פנים אחרים (לאסתר), נוסח ב׳, ג׳ (מהד׳ בובר, עמ׳ 68): „יש להם להחריב בבל מדי ויון״.
63) מדרש פנים אחרים (לאסתר), נוסח א׳ (מהד׳ בובר, עמ׳ 47).

מינייניהון. כי נפקו ממצרים [63*] הוו להו שית מאה אלפין גברא״ [64] ; הם קושרים בסתר : „ולכל אתר ואתר איגרתהון אזלין — — — ולית אנחנא ידעין״ [65]. ואף על פי שהיהודים חלשים מוכיחים גם מעשיהם על כוונתם. אין הם עובדים את הקיסר כאל אף אינם נשמעים לו כמלך : „ואמרין : בני אבהתנא אנחנא דמן עלמא למלכיא לית אנחנא פלחין וסגדין, לשלטוניא לית אנחנא משתמעין״ [66]. ולא עוד, אלא שהם מגדפים ומבזים את המלך : „חפצים ברעתנו וקללת המלך שגורה בפיהם, ומהו קללה שמקללין אותנו ? — ׳ה׳ מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו׳, ועוד אומרים : ׳לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאומים׳״ [67]. לתכלית זו מכוונים גם כל מועדיהם ותפילותיהם [68]. כנגד פולחן הקיסר עומד פולחן ה׳ [69], שהוא „מרי מלכא״ [70] של היהודי ובפניו בטל ומבוטל הקיסר־האל.

6. מעשיהם המקולקלים של ישראל הביאו לידי כך, שאף ההשגחה העליונה שלהם עזבה אותם. אף טענה זו, המצויה בהדגשה אצל טקיטוס [71], אינה נעדרת מדברי שונאי ישראל המובאים בספרות חז״ל : „אלהיהם שעשה להם כל הנסים עזבם והסתיר פניו מהם ואינו מסתכל בהם, שהרי נבוכדנצר עלה והחריב ביתו ושרף היכלו, ולא עמד כנגדו״ [72].

מלבד הטענות הללו, הידועות היטב מן הספרות היוונית והרומאית, נזכרת בספרות חז״ל גם ההאשמה, שהיהודים הם סוחרים רמאים, הקונים בשער השווה להם ומוכרים בעושק [73]. אף טענה זו אינה זרה לגמרי לשנאת ישראל הקלאסית [74].

מסתבר, איפוא, שכמעט כל ההאשמות המצויות בספרות שנאת־ישראל הנכרית בימי קדם, מושמות בפי המן בדבריו לאחשורוש שבמדרשי חז״ל. בולטת כאן בהעדרה הגמור — לעומת הספרות הנכרית — רק ההאשמה בדבר ההסתה להתגיירות ונזקה המרובה של מכת־מדינה זו. ולכן דומה, שיש לקבוע את זמנם של עיקרי הדברים, שהובאו כאן ממדרשי אסתר, לפרק־הזמן שלאחר דיכויו של מרד בר־כוכבא וגזירות השמד שבימי הדריינוס. אמנם בתקופה זו לא נעלמה ההתגיירות, אולם היא חדלה להיות תופעה המונית — תופעה, שרווחה ביותר בכל רחבי האימפריה הרומית במאה הראשונה

63*) ריבויים המדהים במצרים עצמה הוזכר בתרג׳ שני ג׳ ח׳ (מהד׳ דויד, עמ׳ 25).
64) אסתר רבה פ״ז י״ט ; השוה טקיטוס, היסטוריות, ה׳, ה׳ : ״Augendae tamen multitudini consulitur״.
65) תרגום שני ג׳ ח׳ (מהד׳ דויד, עמ׳ 25); גם ראייה זו, כמו הראייה הקודמת, נפוצה היתה מאוד בעולם העתיק, שנדהם מחמת ריבויים של היהודים והקשר ההדוק שביניהם גם יחד.
66) תרג׳ שני ג׳ ח׳ (עמ׳ 25); ולעיל, שם (עמ׳ 23): „ועיבידתא דמלכא ליתיהון עבדין״, בלוויית תיאור מפורט של דרכי השתמטותם מעבודת המלך.
67) אסתר רבה פ״ז י״ג.
68) עי׳ תיאורי התפילות ומנהגי המועדים בתרג׳ שני ג׳ ח׳ (עמ׳ 23—25); והשוה אבא גוריון, ג׳ (עמ׳ 26): „כל יומא אכלין ושתין ורווין ונפקין ויתבין ומבזי ליה למלכא״.
69) ר׳ מדרש פנים אחרים, נוסח ב׳ (מהד׳ בובר, עמ׳ 68) — באורגיה הקרויה שבת קוראים דברים שאי אפשר לשמוע, כגון קריאת שמע — כלומר קבלת עול מלכות שמים.
70) תרג׳ שני ג׳ ח׳ (עמ׳ 24) ; ולכן ביום מנוחתו שלו אין עובדים את עבודת השלטון.
71) ועיין מה שכתב על כך י. לוי, במאמרו הנ״ל (הע׳ 39).
72) אבא גוריון, ג׳ (עמ׳ 28—29) ; ומעין זה נרמז גם באס״ר פ״ג י״ג.
73) ר׳ תרג׳ שני ג׳ ח׳ (מהד׳ דויד, עמ׳ 25): „מנהון מזבנין קירא ומנהון תליין בוצין. כל דמזבנין בעושקא מזבנין וכל ד ז ב נ י ן (כך בכ״י H ; V) בשויא זבנין״ (כך כ״י V).
74) השוה : ״Unus illis deus numus est״ (Reinach [הע׳ 7], עמ׳ 327).

ובשלישה הראשון של המאה השניה לספה"נ. יוצא, איפוא, שבמדרשי אסתר משוקעים הרבה מדברי שונאי־ישראל שבאימפריה הרומית[75] בפרק הזמן שבין אמצע המאה השניה לראשית המאה הרביעית לספה"נ, לערך.

היהודים הכירו, איפוא, יפה מה שחשבו עליהם בני אומות העולם. מניין? בלי ספק יכלו לעמוד על עיקרי הדברים מתוך מגעם החברתי והמדיני עם נכרים — מאישי השלטון הגבוהים שברומי ועד לפשוטי־העם המשיחים לפי תומם. יחד עם זאת מעלה הבדיקה המדוקדקת של המקורות את ההשערה, שעמדו לנגד עיניהם גם מקורות ספרותיים של שונאי־ישראל הנכרים. השערה זו אינה מיוסדת על הדמיון בתוכנם של הדברים, אלא על הדמיון המפתיע שבצורה. בתרגום שני (ג׳ ח׳) יש לפנינו מעין חיבור שלם — מונוגרפיה על הדת היהודית ועל תולדות ישראל. מבחינת מבנהו והרכבו גם יחד מגלה חיבור מונוגרפי זה דמיון ניכר לדיגרסיה הידועה של טקיטוס על מידותיהם ותולדותיהם של היהודים בתחילת הספר החמישי של ההיסטוריה שלו; גם בתרגום שני (שאינו אלא מדרש) — כמו אצל טקיטוס — קודם תיאור ה־mores ל־historia[76]; ואף כאן — כמו שם — אין תיאור ה־historia, עוד יותר מאשר תיאור ה־mores, אלא מלאכת־מחשבת של ליקוטי פירורים וחצאי־אמיתות המכוונים לצורכי שטנה[77] בלבד. ייתכן מאוד, שהיו קיימות באימפריה הרומית עוד מונוגרפיות של שטנה על היהודים, דוגמה זו של טקיטוס — והן שהשפיעו על מחבר המקור המשוקע בתרגום שני. אין זאת אומרת דווקא, שיהודים קראו מונוגרפיות כאלו בלשונן המקורית (יוונית או לטינית); ייתכן, שרק שמעו אותן מצוטטות בהרחבה בפי נואמים עממיים, וכיוצא באלו. אין גם להסיק מכאן, שהמונוגרפיה שבתרגום שני היא תרגום, או אף עיבוד, של חיבור יווני או רומי. דבר זה לא ייתכן — ולו רק מטעם זה בלבד, שנזכרים כאן כמה פרטים, שאין להעלות על הדעת, שהיו ידועים במידה כזאת לסופר נכרי. אולם קשה שלא להניח, שמונוגרפיה זו היא — מבחינת הצורה — חיקוי (מוצלח למדיי) לסוג ספרותי מסויים, שהיה נפוץ וידוע.

גם מבחינת היחס שבין הרובד העממי־ההמוני והרובד הספרותי קיים דמיון מעניין בין המקורות של שנאת־ישראל בספרות יוון ורומי לבין שרידיה המשוקעים בספרות חז"ל. עובדה היא, שדרך הטיעון של פוסידוניוס, סנקה, קווינטיליינוס, או טקיטוס, דרך משל, שונה לחלוטין — לפחות למראית־עין — מזו של מרטיאליס, או יובנליס. המונוגרפיה של טקיטוס, או ההערות הקצרות של סנקה, או קווינטיליינוס, אינן פחות חדורות־שנאה ליהדות וליהודים מדברי הסאטיריקנים. אדרבה, שנאת־ישראל של הראשונים מנוסחת ניסוחים חריפים וחד־משמעיים ביותר. אך יחד עם זאת נמנעים הללו — פילוסופים, היסטוריונים, משפטנים, וכיוצא באלו — מלשמש בפירוש כלי־ביטוי לטענות

75) מטעם זה לא נדונו כאן הדברים המעניינים שבפי רבא במדרש הבבלי לאסתר שבתלמוד בבלי (מגילה י"ג ע"ב), אף־על־פי שהם מעידים לא רק על המצב במדינה הפרסית הססנית בלבד, אלא משוקע בהם גם הרבה רקע ארצי־ישראלי.

76) ועי׳ על כך י. לוי במאמרו הנ"ל (הע׳ 39).

77) מעניין, שגם כאן, כמו אצל טקיטוס, נאמרים הדברים על היהודים הדלים ועל „כשרונם" כסוחרים בהעלם אחד (מהד׳ דויד, עמ׳ 25).

של ההסתה ההמונית הזולה, דוגמת אלו של הסאטיריקנים, כגון, שאי־אפשר לילך ברומי אפילו למקומות מקודשים בלא להיתקל ביהודים קבצנים ונאלחים, שמילאו את כל המטרופולין בתי־כנסיות, ועוד טענות מעין אלו. אמנם אין ספק, שדבריהם השקולים, לכאורה, יותר של הוגי־הדעות וההיסטוריונים מבוססים גם על טענותיהם של הסאטיריקנים, המרומזות אצלם לעתים בצורה דקה מן הדקה (כגון דברי טקיטוס על דלותם הנבזית של היהודים בצידם של דבריו על עושרם והתפשטותם וכו׳). מבחינה זו קיים בין שני הרבדים של שנאת־ישראל בעולם העתיק מעין היחס, הקיים — לפי ביאליק — בין הלכה לאגדה — זה תמציתו המגובשת של האחר; ואילו האחר — אינו אלא פירושו של הראשון. אותו הבדל עצמו — ולו גם בפחות חדות — דומה שאפשר למצוא אף בין שני הרבדים בספרות חז"ל. גם כאן, עם כל חריפותם של הדברים שבפי המן במדרשים לאסתר, אין בהם מן הגסות הזולה של התיאטרון בקיסריה, עם שכמה מן הטענות, שהועלו בו, נזכרות בהם ברמזים.

מעיני היהודים לא נעלם, איפוא, כלל מה שחשבו עליהם באימפריה הרומית[78]. סיכומם ותמציתם של הדברים המושמים בספרות חז"ל בפי שונאי־ישראל מעלים לפנינו המסקנה, שבעיני שונאי ישראל היתה היהדות כמגפה רעה לאנושות כולה, והיהודי היה בעיניהם כאדם שלא מן הישוב, או אף כתת־אדם, הגרוע לעתים מחיה בת־תרבות.

78) עיקרי הדברים שבמאמר זה שימשו יסוד להרצאה ב„תיאסוס" בירושלים (באביב תשכ"ו) וב„ארנוס" בתל־אביב (בסתיו תשכ"ז). בויכוחים, שנתקיימו לאחר ההרצאות, הושמעה הטענה, שמא ראוי לפרש חלק מן הטענות במקורות שבספרות חז"ל, שהובאו כאן, על דרך לגלוג שמתוך טוב לב. עיון קל במקורות השלמים גופם דיו לדחות השערה כזו מכל וכל. הטענות הללו, שמושמות רובן ככולן בפי המן לאחשורוש, משמשות כהקדמה וכנימוק לתכנית השמדתו המוחלטת של העם היהודי.

על מגמתו של רבי זרחיה הלוי בספר המאור

מאת

בנימין זאב בנדיקט

אחד הספרים הבולטים ביותר של הספרות הרבנית בפרובאנס הוא ספרו של הרז"ה (= הרב רבנו זרחיה הלוי) — ספר המאור.

על תוכנו של הספר כותב הרז"ה בהקדמה: „ושמתי הלכות הרב הנזכר ז"ל (= הרי"ף) כשרש לספר זה ובה (?) אני דורש ושואל וחוקר ומעיר ומעורר, פעם סומך ועוזר ופעם כמשיב ושובר. והפרחתי לו כענפים ופרחים משאר דברי החכמים הגדולים, שראוי לדקדק עליהם ולצרוף ולבחון דבריהם, עם פירושי מקצת הלכות חמורות וראשי דברים, שכתבתי לי בילדותי לזכרון". כלומר, הספר כולל: א) דיון בהלכות הרי"ף, ב) דיון בדברי חכמים אחרים, ו־ג) פירושים לסוגיות התלמוד.

והנה, העיון מראה, שהספר כולו על שלשת העניינים שבו טבוע בחותם אחד — הגנה על המסורות הקדומות של פרובאנס [1].

עתים ניתן לעמוד על מגמה זו מתוך דברי הרז"ה עצמו. אולם ישנם מקומות, שבהם היא מתגלה רק לאחר חיפוש ועיון. חכמי פרובאנס הקדמונים לא העלו את דבריהם בהלכה על הכתב [2]. החכם הראשון, שחיבר ספרים בהלכה, היה האב בית דין של נרבונא, רבי אברהם בר' יצחק (= ראב"י), שנתכנה „הר"א אב"ד" (= הרב רבנו אברהם אב בית דין) [3], והלה היה רגיל, כפי שמתגלה בספרו היחיד, שראה אור, ספר האשכול, לילך בדרכי תורתו של הרי"ף דווקא [4]. ברם שרידים, קטעי דברים מתורתם של חכמי פרובאנס הקדמונים פזורים פה ושם בספרי רבותינו הראשונים, וחתירה מתמדת ועיקוב עקשני אחרי שרידים אלה והשוואתם לדברי הרז"ה בעניינים הנדונים בהם, ועתים אף תשומת לב לאופן, שבו הובעה בעניינים אלה דעתם של חכמי צרפת ואשכנז, תחום התורה,

1) למחקרי „לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס" (תרביץ, שנה כב, עמ' 85—106) הוספתי „נספחות" אחדים (שם, עמ' 107—109) — ראיות להנחות אחדות. ההוכחות להנחות, שהצריכו דיון ארוך, דחיתי למחקר מיוחד. אחת ההנחות היתה, שכוונתו של הרז"ה בחבור ספר המאור היתה לשמור על מסורת ההלכה, כפי שהיתה מקובלת בתחום התורגי של פרובאנס מדורות קדומים (שם, עמ' 104). ראיות להנחה זו ניתנות בזה.

2) שם, עמ' 96—98.

3) שם, עמ' 87, הע' 19א.

4) שם, עמ' 103—104.

5) שם, עמ' 90—91. ועי' גם מה שהעירותי בקרית ספר, שנה כז, עמ' 342, הע' 14.

שפרובאנס היתה שייכת אליו [5], מתוך עמידה על דרכי תורתם [6], מגלה, שאף במקומות שבהם אין הדברים מפורשים, השגותיו ופירושיו של הרז"ה — מגמה אחת להם: הגנה על מסורות קדומות של פרובאנס.

השגות על הרי"ף

בעניינים שבהם משיג הרז"ה על הרי"ף יש שמדבריו יוצא מפורש, שאין הוא חולק עליו, אלא מפני שדעתו של הרי"ף עומדת בניגוד לדעות המקובלות בפרובאנס.

כך, למשל, בספר המאור, רי"ף, שבועות, דפוס ווילנא, דף י' ע"ב — י"א ע"א, כותב הרז"ה: „הרי"ף ז"ל פירשה בהלכות... ואינו נכון ומדוקדק כהוגן... הלכך פירוש זה שפירש הרב ז"ל (= הרי"ף) אינו נכון, ואנו כך קבלנו פירושה מרבותינו ז"ל".

וכך, למשל, שם, בבא בתרא, דף ל' ע"א, הוא כותב: „ודברי הרי"ף ז"ל... אינם מספיקים לנו לפרק קושייתנו כהוגן... ברם נראין דברי רבותינו ז"ל, שאנו מקבלים תלמודנו מפיהם, והם פירשו לנו בפירוק קושיא זו..." [7].

וכך, למשל, שם, סנהדרין, דף י' ע"ב, הוא כותב: „זהו פירוש שקבלנו(ם) [8] מרבותינו שלא כדברי הרי"ף ז"ל, ותמה הוא היאך עלה בדעתו...".

כן יש שהרז"ה אומר מפורש, שהוא משיג על הרי"ף, מפני שדעתו של הרי"ף מבוססת על גירסאות בגמרא השונות מן הגירסאות המקובלות בפרובאנס.

כך, למשל, שם, בבא בתרא, דף ע"ד ע"ב, כותב הרז"ה: „פירש הרי"ף ז"ל בהלכות... ונראה מדבריו שהוא גורס... ואנו לא ראינו מעולם בכל הספרים הישנים... אבל בספרים החדשים מקרוב באו מחקו... כי הוקשה להם... ואנו לא כך קבלנו מרבותינו ז"ל..." [9].

וכך, למשל, שם, ברכות, דף מ"ד ע"א, כותב הרז"ה: „והא דאמר רב הונא... מצאתי בהלכות הרי"ף ז"ל... וזה בחילוף ממה שאנו רגילים לפרש ולא כך היא הגירסא בספרים שלנו... וכך היא הגירסא בדקדוק וטעמה ופירושה נכון וברור".

וכך, למשל, שם, דף ט"ז ע"א, כותב הרז"ה: „ובנוסחי הרב ז"ל (= הרי"ף) נמצא... וזו הנוסחא אינה נמצא בכל ספרי מקומותינו...".

השגות על חכמים אחרים

אף בהשגותיו של הרז"ה על חכמים אחרים יש שניתן לעמוד על המגמה הנ"ל מתוך דברי הרז"ה עצמו.

כך, למשל, בהשיגו על רבנו יוסף הלוי אבן מיגאש, בספר המאור, רי"ף, בבא בתרא, דף ל ע"א, כותב הרז"ה: „כתב הרי"ף ז"ל בהלכותיו 'הא שמעתא מקשו בה רבוותא...'. אלה הם דברי הרב ז"ל (= הרי"ף). וה"ר יוסף תלמידו כתב עליו בפירושו '...אלא ודאי

6) עי' מה שהעירותי בסיני, כרך נב, עמ' רע"ט (= תורה שבעל פה, קובץ ה, ירושלים תשכ"ג, עמ' ע"ה), הע' 2.

7) ועי' גם מה שהעירותי בתרביץ, שנה יט, עמ' 31 והע' 126.

8) ייתכן שמ"ם זו ניתוספה בשל המ"ם שבראש התיבה הבאה. אולם בספר המאור, ברלין תקי"ס, דף ם, סוף טור א: שקבלנו'. וייתכן שצ"ל: שקבלנוהו.

9) והשווה דברי הראב"ד בכתוב־שם לב"ב, שם, הוצ' רמ"ז חסידא, עמ' 56.

קושיא מעיקרא ליתיה[10]...׳ הכל כמו שכתוב בפירושו. כשאנו מעיינים בדבריו גם הוא — אין אנו מוצאים בהם טעם... ברם גראין דברי רבותינו ז״ל שאנו מקבלים תלמודנו מפיהם והם פירשו לנו בפירוק קושיא זו... וזה הטעם נכון וברור ועולה כהוגן״.

פירושים לסוגיות התלמוד

ולא עוד אלא אף באותם המקומות של ספרו, שבהם אין הרז״ה בא אלא לפרש סוגיא בתלמוד, ואף כשהדבר אינו נוגע להלכה למעשה כלל, בולטת מגמה זו — הגנה על מסורות קדומות של פרובאנס.

כך, למשל, בספר המאור, במקום הנ״ל, דף י״א ע״א—ע״ב, כותב הרז״ה: „...והכי נקיטינן פירושה מרבותינו ז״ל... ובעלי הפירושים פירשו הלכה זו בענין אחר״.

המגמה קיימת אף במקום שאינה גלויה

ברם ישנם עניינים, שבהם משיג הרז״ה על הרי״ף ועל חכמים אחרים או מציע פירוש לסוגיא, מבלי שבדברי הרז״ה עצמו יהא אפשר למצוא הערה או אף רמז כל שהוא על המגמה הנ״ל. יתר על כן, עיון ראשון ואף השוואת דברי הרז״ה לדברי רבותינו הראשונים הנפוצים, כגון רש״י, תוספות ועוד, מראה, לכאורה, שכאילו הרז״ה הוא הוא ה„מחדש״ דווקא, אולם, לאמיתו של דבר, גם בעניינים אלה אין הרז״ה בא ל„חדש״, אלא להיפך, להגן על מסורות קדומות של חכמי פרובאנס.

והרי דוגמה מן הסוגיא הראשונה של מסכת ברכות, שבה שנויות הדיעות השונות בדבר התחלת הזמן של קריאת שמע של ערבית.

הרי״ף בהלכותיו, ראש מסכת ברכות (ד״ו דף א ע״ב), פוסק: „שמעינן השתא... עונת קריאת שמע לרבנן משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, דהיא שעת צאת הכוכבים, והכין הלכתא...״; וכדעת רב נסים[11] ורב האי גאון[12].

רש״י בפירושו למשנה הראשונה של מסכת ברכות, ד״ה „עד סוף האשמורה הראשונה״, פוסק: „ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן, למה קורין אותה בבית הכנסת? כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה, שאדם קורא על מטתו — יצא״. הרי שגם דעתו של רש״י היא, שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע לפני צאת הכוכבים.

ומהי דעתם של חכמי פרובאנס, שדבריהם הגיעו לידינו?

הראב״י בספר האשכול[13] פוסק: „...והלכה קבועה, דקרית שמע של ערבית מצאת הכוכבים...״.

10) צ״ל: ליתא, וכ״ה בפירוש הרי״ן מיגאש לב״ב, נ״ו ע״ב, ד״ה „אלא״.
11) ספר המפתח, מסכת ברכות, דפוס ווילנא, דף ג ע״ב.
12) עי׳ אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, עמ׳ 2, סי׳ ב.
13) מהדורת אלבק, ח״א, ירושלים התרצ״ה, סוף עמ׳ 92.

הראב״ד בפסק הנדפס בספר תמים דעים, סי׳ קי״ח[14], מתוך פירושו למסכת ברכות[15], פוסק: „...אם קראו אותה בין השמשות לא יצאו... ומה שקורים אותה עכשו קודם לכן — מפני העם שבאים יגעים ממלאכתן ומתפללים מנחה ואין יכולים להמתין ולהפס[י]ק[16] ומברכין שתים לפניה וקורי׳ את שמע ומברכים שתים של אחריה ומתפללים, שלא להפסיד מהם הכל. והחברים שבהם יוצאין עמהם ידי ברכות ותפלה וחוזרים וקורין את שמע בעונתה. ומה שקראו אותה עם ההמון בבית הכנסת — כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ושיהיו עסוקים בדבר שהצבור עסוקים בו[17]. וגם ההמון יוצאים בפרשה ראשונה שקורין על מטתן״.

בספר „שבלי הלקט״, ח״א סי׳ מ״ח[18], מובאת תשובה על שם הראב״ד, שכפי שהעיר ר״ש אלבק[19], איננה אלא תשובת חותנו, הר״א אב״ד[20]. בתשובה זו אומר המשיב: „בקריאת שמע של ערבית אני נוהג, שאני עונה אמן אחר ברכת מעריב ערבים ואהבת עולם, וקורא שמע עם הצבור כקורא בתורה, ועל אמת ואמונה אני עונה אמן, ומתפלל עם הצבור. וכשמגיע זמן צאת הכוכבים — אני קורא את שמע בברכותיה. ואיני משגיח לסמיכת גאולה לתפלה...״.

מתוך עדותם של רבי אשר מלוניל ושל רבי מנחם המאירי אנו למדים, שהראב״י לא היה היחידי, שנהג לקרוא קריאת שמע עם ברכותיה בבית לאחר צאת הכוכבים. רבי מנחם המאירי בחיבורו „מגן אבות״[21], הענין האחד עשר[22], כותב: „בענין קריאת שמע ראיתי לאותם תלמידים שהזכרנו, שהיו מאחרים קריאת שמע של ערבית, והיו מתפללין

14) פסק זה נדפס עכשיו מחדש על פי תמים דעים בספר „ראב״ד, תשובות ופסקים״, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ ר״ז, סי׳ קמ״ז.
15) בראש הסימן רשום: „פסק זה כתב רבי אברהם ב״ר דוד זצ״ל״, אולם בסופו רשום: „ע״כ כתב הרב ז״ל בפי׳ ברכות״. והנה, כל המצוי אצל תורת רבותינו הראשונים יודע, שכך היתה דרכו של הראב״ד — לספח פסקים לפירושיו. בדרך זו הלך גם בפירושו לבבא קמא, שנדפס בשם „חידושי הראב״ד״ בלונדון ת״ש. אמנם ד״ר י״י וויינברג הגיה, שפירוש זה לב״ק לא מתורתו של הראב״ד הוא אלא מזו של הראב״י, או תערובת של דברי הראב״ד ודברי הראב״י (חידושי הראב״ד הנ״ל, עמ׳ שפ״ג). אולם כבר הוכיח ד״ר א״ח פריימן במאמרו היסודי על הפירוש לב״ק, שספר זה אינו אלא פירוש הראב״ד (קרית ספר, שנה כ, עמ׳ 25 ואילך, ובמיוחד שם, עמ׳ 27, סוף טור א). ועי׳ עכשיו דרשת הראב״ד לראש השנה, לונדון תשט״ו, סוף עמ׳ נ״ג.
16) כצ״ל.
17) עי׳ ברכות דף כ ע״ב.
18) מהדורת ר״ש בובר, ווילנא התרמ״ז, עמ׳ 40, ומהדורת פרופ׳ ש״ק מירסקי, ניו־יורק תשכ״ו, עמ׳ 254—255. על פי ספר שבלי הלקט נדפסה תשובה זו על ידי הדיין ר״י קפאח פעמיים, פעם ב„תשובות הראב״י אב״ד״, ירושלם תשכ״ב, סי׳ קפ״ב, עמ׳ קמ״ז—קמ״ח, ושנית ב„ראב״ד תשובות ופסקים״, שם תשכ״ד, סי׳ קצ״ד, סע״מ רל״ב—רל״ד.
19) ספר האשכול, שם, מבוא, עמ׳ י״ט, והע׳ 2.
20) מאחר שראשי התיבות של השם הרב רבי אברהם ב״ר דוד (= הראב״ד) ושל כינויו של הראב״י, הרב אב בית דין (= הראב״ד) שוים, לפיכך נתייחסו לעתים, כידוע, דברי האחד לחבירו. על תשובות אחדות המיוחסות לר״א אב״ד ואינן אלא לראב״ד כבר העירותי לפני שנים בסיני, תשי״ז, כרך מא, עמ׳ רל״ח, סה״ע 60, ובסיוע שמים עוד אשוב לדון בענין זה במק״א.
21) לונדון התרס״ט.
22) שם, סע״מ נ — רע״מ נ״א.

עם הצבור בבית הכנסת תפלת ערבית בלא ק"ש, ואח"כ היו קורין את שמע בברכותיה בבתיהם אחר צאת הכוכבים בלא תפלה, ובאמת שמגדולי קדמונינו שבנרבונה (=הראב"י) היו נוהגים כן, כמו שנזכר בקצת הדושין של זקננו הגדול הרב אב בית דין (= הראב"י) ז"ל ומקצת זקנים [23] שהיו שם, על פי לקוטין שהיו בידם מרבינו האי גאון" [24]. רבי אשר מלוניל בספר המנהגות [25] כותב: „והמדקדקין קורין עם הצבור את שמע בלא ברכותיה ומתפללין עם הצבור, ובצאת הכוכבים קורין אותה בברכותיה, ואע"פ שאין סומכין גאולה לתפלה...".

בהמשכה של התשובה הנ"ל כותב הראב"י: „והמנהג שאתה עושה — טוב הוא, אך מי מכניס אותך להפריד הברכות, שתים בזמנן ושתים שלא בזמנן, הלא טוב לברכן כסדר, אע"פ שאין מעכבות כסדרן". הרי שהיה מי שנהג לברך שתי הברכות שלאחרי קריאת שמע עם התפילה בציבור, כנראה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ושתי הברכות שלפניה עם קריאת שמע בבית בזמנה.

בסופה של התשובה הנ"ל מביא הראב"י את מנהגו של רבי יצחק בן מרואן לוי, שעמד בראש בית הדין של נרבונא: „וגם רבינו יצחק בן מר[ו]ן [26] לוי זצ"ל הי' סומך אקריאת שמע כמו שנוהגין עכשיו בני דורינו על גמרא דבני מערבא דגרסי הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. אלא דחזינן לכל הגאונים שקבעו זמן קריית שמע צאת הכוכבים, ואין לנו לזוז מדבריהם ומהתלמוד שלנו ולסמוך על הירושלמי" [27]. אמנם הדברים סתומים במקצת.

---

23) זקנים = דיינים, עי' מה שהעירותי בתרביץ, שנה כב, עמ' 87 והע' 14—19א.

24) עי"ל הע' 12. אף בבית הבחירה, ראש מסכת ברכות, ירושלים תש"ך, סע"מ 5—רע"מ 6, כותב ר"מ המאירי: „הרבה חסידים נוהגים לצאת ידי הכל, והוא שהולכים בבית הכנסת, ועומדים שם ביראה, ושומעים ואין קורין את שמע ולא ברכותיה, ומכל מקום מתפללים שם שמנה עשרה, ובלילה קורים בביתם שמע בברכותיה, ואע"פ שאין מקיימים מצות סמיכת גאולה לתפלה... וכן היו נוהגים גדולי קדמונינו שבנרבונאה". לדברי ר"מ המאירי שבבית הבחירה יש להעיר שם על תשובת הראב"י ועל ההקבלה שבמגן אבות.

מה שנוגע להבדל שבין תשובת הראב"י, שלפיה הראב"י קרא קריאת שמע גם עם הצבור וענה אמן על הברכות, לבין דברי ר"מ המאירי, שלפיו יוצא, שהראב"י לא קרא קריאת שמע עם הצבור ולא ענה אמן על הברכות, אלא קרא ק"ש עם ברכותיה בבית בלבד, יש לומר, שייתכן, שמה שהראב"י נהג לקרוא ק"ש גם עם הצבור ולענות אמן על הברכות היה זה נוהגו האישי „אני נוהג", ומה שאמר ר"מ המאירי „שמגדולי קדמונינו שבנרבונא היו נוהגים כן" נתכוין לדמות את הנוהג של הראב"י לנוהג ה„זקנים" וה„תלמידים" הנזכרים במגן אבות וה„חסידים" הנזכרים בבית הבחירה מבחינת העיקר בלבד, והוא לקרוא שמע בברכותיה בבית בזמנה. אף זו, ייתכן שתשובת הראב"י לא הגיעה לידי ר"מ המאירי, והוא כתב את מה שכתב רק על סמך ה„חדושין" של הראב"י.

25) ספרן של ראשונים, ירושלם תרצ"ה, סוף עמ' 137. יש להעיר, שגם שם יש להוסיף הערה לתשובת הראב"י ולר"מ המאירי.

26) כך שמו, עי' מה שהעירותי בתרביץ, שנה יט, עמ' 19, הע' 1; שם, שנה כב, עמ' 88 ועמ' 103.

27) כאן מסתיימת תשובת הראב"י. הקטע שאחריה: „וכן פסק רבינו יצחק פסי זצ"ל" אינו משל הראב"י, אלא משל בעל שבלי הלקט. הדיין ר"י קפאח (תשובות הראב"י אב"ד, עמ' קמ"ח, וכן ראב"ד תשובות ופסקים, עמ' רל"ד) וכן פרופ' ש"ק מירסקי (שבלי הלקט, עמ' 256, והע' 16) רואים קטע זה כהמשך תשובת הראב"י אב"ד. ולא היא. הראב"י, כידוע לכל המצוי אצל תורתו, רגיל

ייתכן שהקטע משובש. ברם, מתוך דברי הראב"י, החולק על רבי יצחק בן מרואן לוי: „ואין לנו לזוז מדבריהם (של הגאונים) ומהתלמוד שלנו ולסמוך על הירושלמי", בעוד שהראב"י עצמו כותב בראשית התשובה „אני נוהג שאני... וקורא שמע עם הצבור", כלומר, כדברי הירושלמי, משמע, שההבדל בינו לבין ריצבמ"ל היה, שהראב"י לא אמר את הברכות של קריאת שמע עם הצבור בעוד שריצבמ"ל אמר, כנראה, גם את הברכות עם הצבור, ויצא ידי חובת קריאת שמע על ידי קריאת שמע על המטה, וכרש"י [28].

יוצא אפוא, שחכמי פרובאנס דעתם היתה, שהקורא ק"ש לפני צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו וכדעתם של רי"ף ושל רש"י, אלא מאחר שנהגו להתפלל מעריב עם הצבור שלא בזמנה, לפיכך יש שסמכו על קריאת שמע על המטה (ריצבמ"ל), יש שקראו קריאת שמע בשלמות שנית (החברים הנזכרים על ידי הראב"ד), יש שאמרו את שתי הברכות שלאחריה עם הצבור ואילו את שתי הברכות שלפניה אמרו עם קריאת שמע בזמנה (השואל שבתשובת הראב"י), ויש שלא אמרו את הברכות של קריאת שמע עם הצבור כלל ואמרום עם קריאת שמע בזמנה (הראב"י ומקצת זקני נרבונה).

הרז"ה בספר המאור על הלכות הרי"ף, במקום הנ"ל, משיג על הרי"ף ועל רש"י, ופוסק: „נראה לי כיון דנפישין פלוגתא דתנאי בהאי מילתא, ולא איפסיקא הלכתא בהדיא, משום דוחקא דצבורא, אם עשו כאחד מהם — מה שעשו עשוי, וכדאי הוא אחד מן התנאים הנזכרים בענין הזה (שלפיו יוצאים ידי חובת קריאת שמע של ערבית גם לפני צאת הכוכבים) לסמוך עליו בשעת הדחק... מיהו יחיד הקורא אותה בביתו שלא באונס — שפיר דמי למסמך על שיעורא דמתני[׳] [29] כדברי הרי"ף ז"ל".

והנה, אם הדעה שאין לצאת ידי חובת קריאת שמע של ערבית לפני צאת הכוכבים הנה לא רק דעתו של הרי"ף, נציגו של התחום התורני שבארצות האיסלאם, ולא רק דעתם של הראב"י ושל הראב"ד, הרגילים שניהם לילך בדרכי תורתו של הרי"ף [30], אלא גם דעתו של רש"י, נציגו המובהק של התחום התורני שבארצות צרפת ואשכנז, תחום תורני, שאף ארץ פרובאנס שייכת אליו [31], הרי שלכאורה אפשר היה להניח, שבענין זה זוהי דעתם של רבותינו הראשונים בכל תחומי התורה, כולל פרובאנס, וראב"י וראב"ד משקפים כאן לא רק את דעתו של הרי"ף, אלא גם את דעתם של חכמי פרובאנס הקדמונים, ואילו הרז"ה הוא שבא לחדש דווקא.

לכנות את הרי"ף לא בלשון „רבינו יצחק פסי" אלא בלשון „הגאון ר' יצחק" (עי', למשל, רשימת ההבאות משל תורת הרי"ף בספר האשכול, שרשם ר"ש אלבק במבוא לספר זה, עמ' פ"ג), בעוד שבעל שבלי הלקט הוא שרגיל לכנות את הרי"ף „רבינו יצחק פאסי", ועי' מה שהעירותי בקרית ספר, שנה כז, עמ' 119—120, ובתורה שבעל פה, קובץ ט, ירושלים תשכ"ז, הע' 15, והע' 16.

28) ר"מ המאירי מוסר גם על שני מנהגים נוספים, שנהגו בהם בפרובאנס, כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע בזמנה: האחד במגן אבות, שם, עמ' נ"ב ובבית הבחירה, שם, עמ' 6, טור א; והשני במגן אבות, שם בסוף העמוד ובבית הבחירה, שם. גם בשני מקרים אלה יש להוסיף בבית הבחירה הערה למגן אבות. לא הבאתי מנהגים אלה בתוך המאמר, מאחר שאין לי ראיה, שהיו אלה מנהגים שנהגו בהם כבר בתקופת הראב"י והרז"ה, שעליה אני דן במאמר זה.

29) כצ"ל.

30) אשר לראב"י — עי' למעלה, הע' 4. ואשר לראב"ד — עי' לפ"ש מה שהעירותי בתרביץ, שנה יט, ראש עמ' 22; שם, שנה כב, סוף עמ' 104 והע' 188—189; קרית ספר, שנה כז, עמ' 129—130, הע' 1.

31) עי"ל, הע' 5.

ואף על פי כן לא היא. עמידה נכונה על דרכי תורתו של הרי"ף ועל אלה של רש"י, כפי שיבוארו בסיוע שמים במק"א [32] מגלה, שדבריהם הנ"ל — לא זו בלבד שאין להסיק מהם את אשר נראה בראיה ראשונה כנ"ל, אלא אדרבה, ניתן למצוא בהם סימן למסקנא הפוכה דווקא.

כפי שיבואר במק"א אין דרכו של הרי"ף „להרויח", כלומר, להאריך בהוכחת פסקיו, אלא במקום שבו הוא פוסק בניגוד לדעה מקובלת [33]. לפיכך אם בענין קריאת שמע של ערבית מאריך הרי"ף בהוכחה, שאין לקרות שמע לפני צאת הכוכבים, הרי ניתן לראות בכך סימן לדבר, שבתחום התורני, שבו היה חי הרי"ף, הדעה המקובלת היתה, שמותר לקרות שמע לפני צאת הכוכבים.

רש"י, כידוע, פרשן הוא ולא פוסק [34]. אולם ישנם מקומות בפירושו של רש"י, שבהם הוא מביע דעתו בצורת פסק הלכה [35]. כפי שיבואר במק"א, אין דרכו של רש"י לפסוק הלכה אלא במקום שבו הוא חולק על דעה מקובלת. לפיכך אם בענין התחלת זמן קריאת שמע של ערבית פוסק רש"י, שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע לפני צאת הכוכבים, הרי ניתן לראות בכך סימן לדבר, שבתחום התורני, שבו היה חי רש"י, הדעה המקובלת היתה, שמותר לקרות שמע לפני צאת הכוכבים.

ואם בזמן שלפני רי"ף ורש"י הדעה המקובלת בארצות האיסלאם ובארצות צרפת ואשכנז היתה, שמותר לקרות שמע לפני צאת הכוכבים, יש לשער, שזו היתה גם הדעה המקובלת של פרובאנס, שהיתה שייכת, כאמור [36], לתחום התורני של צרפת.

אסמכתא להשערה זו ניתן למצוא בדברי הראב"ד בענין זה שהובאו למעלה: „והחברים שבהם (שבתוך צבור המתפללים בבית הכנסת מעריב לפני צאת הכוכבים) יוצאין עמהם ידי ברכות ותפלה, וחוזרים וקורין את שמע בעונתה" [37]. בשם „חברים" מכנה הראב"ד את בני ה„חבורה" של לוניל [38]. חבורה זו העדיפה את דרכי תורתם של גאוני בבל ושל הרי"ף ואת גירסאותיהם בגמרא, הגירסאות של „ספרי ספרד" [39], על דרכי תורתם של חכמי צרפת — „הצרפתים" ועל גירסאותיהם בגמרא, הגירסאות של „ספרי צרפת", שהיו מקובלות בפרובאנס [40]. לפיכך אם הראב"ד אומר ש„החברים...

---

32) עי"ל, הע' 6. ועי' לפ"ש מה שהעירותי לדרכי תורתו של הרי"ף בתרביץ, שנה כא, עמ' 167, הע' 14; בקרית ספר, שנה כו, עמ' 326—327, הע' 28; וכן להלן, הע' 33. ולענין רש"י — עי' לפ"ש להלן, והע' 34—35.

33) דרך זו במשנת הרי"ף נקראת „דרך ההרווחה", שעליה כבר העירותי בתרביץ ובקרית ספר, במקומות הנ"ל, הע' 32.

34) עי' מה שהעירותי בתורה שבעל פה, קובץ ח, ירושלים תשכ"ו, עמ' צ"ב, הע' 24—25.

35) עי' שם, הע' 25.

36) עי"ל, הע' 5.

37) עי"ל, והע' 14 ואילך.

38) עי' לפ"ש מה שהעירותי בתרביץ, שנה כב, עמ' 100 ובקרית ספר, שנה כה, עמ' 171, סה"ע 9.

39) עי' מה שהעירותי בתרביץ, שם, עמ' 102. ועי' גם מה שהעירותי בתורה שבעל פה, קובץ ט, ירושלים תשכ"ז, הע' 16.

40) עי' לפ"ש למעלה, והע' 9.

חוזרים וקורין את שמע בעונתה", יוצא אפוא, שרק בני חבורת לוניל, שהלכו בדרכי הרי"ף וגאוני בבל — דעתם שלהם היתה, שאין לקרות שמע לפני צאת הכוכבים, ואילו דעתם של רוב חכמי פרובאנס היתה, שמותר לקרות שמע לפני צאת הכוכבים.

כן יש למצוא אסמכתא להשערה זו בדבריו של רבנו מנחם המאירי בחיבורו „מגן אבות", שהובאו למעלה: „שמגדולי קדמונינו שבנרבונה (= הראב"י) היו נוהגין כן, כמו שנזכר בקצת חידושין של זקננו הגדול הרב אב בית דין ז"ל (= הראב"י) ומקצת זקנים שהיו שם על פי לקוטין שהיו בידם מרבינו האי גאון ז"ל" [41].

הראב"י נמנה תחילה על „חבורת לוניל" [42]. מלוניל עבר לנרבונא, שם שימש תחילה כחבר בית הדין, ואחר כך — כאב בית דין. וכנאמן חבורת לוניל השתדל להחדיר את דרכי תורתם של גאוני בבל ושל הרי"ף בין בני נרבונא [43].

לפיכך אם ר"מ המאירי מעיר, שהראב"י ומקצת מזקני נרבונא הם ש„היו נוהגין כן" — לקרוא שמע אחר צאת הכוכבים, משמע, שלפני הראב"י היתה הדעה המקובלת על חכמי נרבונא, שמותר לקרות שמע לפני צאת הכוכבים, והראב"י הוא שהנהיג בנרבונא את הנוהג של חבורת לוניל. ולא עוד, אלא על אף השפעתו הגדולה [44] נהגו עמו רק מקצת מזקני נרבונא.

ברם, לא רק סימנים ואסמכתאות ניתן למצוא להנחה זו. ישנה גם ראיה לדבר. הראב"ן (= הרב רבנו אליעזר בן נתן) בחיבורו „אבן העזר", סי' קכ"ב [45], כותב: „ונ"ל דהכי סברו הראשונים, שהרי תיקנו להתפלל ולקרוא ק"ש מבעוד יום, משום דנהגו לאכול מבעוד יום בקייץ ולא יכלו לאכול אלא בק"ש...".

הראב"ן, כידוע, משקף את דעתם של חכמי התחום הצרפתי־אשכנזי, שאליו השתייכה פרובאנס, כאמור [46]. והראב"ן הוא בן דורם של הרז"ה והראב"ד. לפיכך אם הראב"ן כותב, שהנוהג לקרות שמע לפני צאת הכוכבים תקנת ראשונים הוא, יש להניח, שנוהג זה הוא גם נוהג פרובאנס, ומטעם תקנת חכמים שקדמו לרז"ה.

ואם כך, יוצא אפוא, שאם הרז"ה משיג על הרי"ף ועל רש"י ופוסק, שמותר לקרות שמע לפני צאת הכוכבים, אין הוא בא לחדש, אלא להיפך, מגמתו היא להגן על מסורת קדומה בפני חידושי הרי"ף, רש"י, ראב"י וראב"ד.

✶

לא הבאתי כאן אלא דוגמאות אחדות, בבחינת פרט הבא ללמד על הכלל.

דוגמאות אחרות — בסיוע שמים במחקר מיוחד על דרכי תורתו של הרז"ה.

---

41) עי"ל, והע' 21 ואילך.

42) עי' מה שהעירותי בתרביץ, שנה כב, עמ' 100.

43) עי' שם, עמ' 103.

44) עי' שם, עמ' 104.

45) מהדורת ר"ש אלבק, ווארשא תרס"ה, עמ' 97. והשוה דברי ר"ת בתשובתו שבמגן אבות, שם, ראש עמ' נד (= תוש"ר, פפענ"מ תרמ"ב, ח"א סע"מ 51) ואכמ"ל.

46) עי"ל, הע' 5.

המנהג וההלכה בתשובות חכמי אשכנז במאה הט"ו*

מאת

ידידיה דינרי

הרבה נכתב על המנהג ועל היחס שבינו ובין ההלכה[1], אולם דומה, שהחומר ההלכתי שבחיבוריהם של חכמי המאה הט"ו באשכנז, עדיין לא נחקר כל צרכו מבחינה זו.

החוקרים[2] הסתמכו על ביטויים כגון „מיום עמדי על דעתי אמרתי מנהג אבותינו הקדושים תורה היא" או „כל מנהג אבותינו בנוי על היסוד ולא דבר ריק הוא" המופיעים בתשובות מהרי"ל[3], ורצו ללמוד מהם על יחסם של חכמי אשכנז בתקופה זו אל המנהג. אך כבר הראה מורי פרופ' אורבך[4], כי לשון זה „מנהג אבותינו תורה היא" מצוי גם לפני תקופת מהרי"ל[5]. ובאמת נוכל למצוא לשון זה ודומה לו גם לאחר המאה ה־15[6] וגם מחוץ לאשכנז[7].

---

*) פרק מדיסרטציה שנכתבה באוניברסיטה העברית בהדרכת מורי פרופ' א"א אורבך.

1) „פרי חדש" לאו"ח סימן תס"ח ותצ"ו; „פחד יצחק" ערך מנהג; „נחלת שבעה" סי' כ"ז, סעיפים ו'—ט"ז „שדי חמד", כללים, מערכת המ"ם כלל ל"ז—ל"ח („ולפי שהוא, המנהג, מקצוע גדול בתורה ויש חלקים רבים... אמרתי אלקטה באמרים" וכו'); מהר"ץ חיות ב„דרכי ההוראה" כל חלק א'; ווייס בדדו"ד חלק ב' פ"ז; ב. צ. כץ „מזקנים אתבונן" וורשה תרנ"ד; הורודצקי ב„השלוח" כרך ו'; פרלס בס' היובל לר' ישראל לוי; י. אונא, Der Minhag ב„ישורון" כרך י'; צ'רנוביץ ב„תולדות ההלכה" כרך א' עמ' 144; הרב פישמן בס' היובל לב. מ. לוין; הרב פוגלמן ב„אזכרה" (ס' הזכרון להרב קוק); כהנא ב„מזכרת" (ס' הזכרון להרב הרצוג).

2) ר' גידמן Geschichte des Erziehungswesen u.s.w. כרך ג' עמ' 13.

3) תשו' מהרי"ל סימן ט' ונ"ז.

4) ב„ערוגת הבושם" חלק ב' עמ' 4 הערה 8, ובחלק ד' עמ' 43.

5) במחזור ויטרי עמ' 627; „הפרדס" (הוצ' אהרנרייך) עמ' ש"ו; ב„לקוטי הפרדס" ט' ב'; בתוס' מנחות כ' ב' ד"ה נפסל, ובטור או"ח סי' תקצ"א. ב„שבלי הלקט" סימן ל"ה נמצא אף בצורת חרוז „מנהג אבותינו תורת משה רבינו".

6) „אל תטוש תורת אמך" — כלומר „מנהג אבותיך היא תורה" (מהרש"ל בביאורו לשערי דורא סי' נ"ח ובדומה לזה ב„ים של שלמה" לגיטין פרק א' סי' י"ב). „רק מנהג אבותינו תורה היא" (הרמ"א ב„דרכי משה" ליורה דעה סי' ל"ט וקט"ז).

7) ר' למשל בתשובת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן סי' ר"ס „ומנהגן של ישראל תורה היא". „אבל מה אעשה ואני רואה שפשט זה בכל המקומות... וכופף אני ראשי למנהג של ישראל" (שם, סימן נ"ב, ודברים דומים שם, בסי' י"ד ורמ"א) וכן ב„שלטי גבורים" לברכות מ"ג ב'.

השאלה שעלינו להעמיד לדיון, איננה אם קיים יחס חיובי כללי למנהג. יחס כזה נוכל למצוא בתלמודים[8], בתשובות הגאונים[9] ובכל הספרות הרבנית[10].

אם ברצוננו לראות את המיוחד שבגישתם של חכמי המאה ה־15 אל המנהג, עלינו לנתח ניתוח מפורט אותן ההלכות בהן קיימת התנגשות בין המנהג וההלכה. הקשר בין המנהג וההלכה אינו בולט תמיד, ולפעמים נוכל לגלות את נקודות המגע רק לאחר השוואת המקבילות ובדיקת המקורות[11]. לשם הבנה נכונה של עמדתם של חכמי אשכנז במאה ה־15 בבעיית המנהג וההלכה מן הראוי לסקור תחילה את דעת ה„ראשונים" בנדון. בדרך זו נוכל לראות מה נתחדש בבית מדרשם של חכמי המאה ה־15.

א. היחס בין המנהג וההלכה אצל "ראשוני" אשכנז

הסנגוריה על מנהגים הנראים תמוהים מבחינת ההלכה — תופעה בולטת בכתביהם של חכמי המאה ה־15 — מצויה גם בחיבורי ה„ראשונים", אף שלא באותה מידה. במגנצא, אותה העיר שבה פעל מהרי"ל, כתב הראב"ן במאה ה־12 את חיבורו „אבן העזר". שם הספר בא לציין את מגמתו: „על כי עזרני צורי לגלות טעמי ומנהגי הראשונים"[12]. ר' יואל אביו של הראבי"ה, מיישב את המנהג המתיר את החלב שעל הכרס, אע"פ שר' אפרים מרגנסבורג מוכיח לו באריכות מ„קרא, מתני' ושמעתתא", שמנהג זה הוא נגד ההלכה[13]. כיוצא בזה מצאנו אצל הראבי"ה: „והארכתי באלו הדברים בעבור ששאלני קרובי ר' מנחם ב"ר יעקב על דבר זה, כי בוורמיישא יש להם מבואות... ומימות אבותינו נהגו לטלטל בתוכו, אך מורנו ורבנו אפרים מערער, ולא קבלו דבריו, ולכן כתבתי שנראה לי שהיתר הראשונים קיים והיתר הוא"[14].

כן שימש המנהג גם בתקופת הראשונים לפעמים כגורם מכריע במקרים של מחלוקת בין הפוסקים. מהר"ם מרוטנבורג כותב: „בכל דבר שהגדולים חולקים, אני מורה להחמיר, לבד מהיתר פשוט שפשט היתרא על פי מנהג קמאי דקמן"[15].

---

8) „פוק חזי מאי עמא דבר" (ברכ' מה א); „הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם" (ביצה ד' סע"ב); „הכל כמנהג המדינה" (ב"ב רפ"א) „כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג" (ירו' פסחים פ"ד ל' סע"ד); ובעוד מקומות הרבה, ר' מאמרו של פרלס בס' היובל לר' ישראל לוי.

9) „גם מנהג שלא ידענא לזה טעם צריכין אנו לחוש" (רב האי גאון בתשוה"ג ליק סימן י"ד) ור' מאמרו של הרב פישמן „המנהג בתקופת הגאונים" בס' היובל לב. מ. לוין.

10) ר' להלן.

11) רק מעט משתמשים גדולי הדור הזה בבטוי „מנהג מבטל הלכה", אולם למעשה הם נוגעים בבעיה זו במקומות רבים מאד.

12) א. א. אורבך, „בעלי התוספות" עמ' 149. „נתתי את לבי במה שנוהגים העולם לכתוב בכתובות הנשים ודא נדוניא דהנעלת ליה בין בכסף בין בזהב... הכל חמשין ליטרין ופעמים שאינה מכנסת לו אפילו ד' ליטרין... אמאי סמכו דורות אחרונים לכתוב כן" (שם, עמ' 150).

13) שם, עמ' 173.

14) שם, עמ' 172. „ואני רואה שפשט ההיתר בכל אלו הארצות ואין משגיח בדבר ותרתי אני בלבי, אם אוכל למצוא שום היתר" (הרא"ש בהלכות קטנות הלכ' ערלה סי' ח' = טור יו"ד סי' רצ"ד).

15) שם, עמ' 431. אולם אצל מהר"ם מרוטנבורג זהו רק אחד הגורמים בצדם של גורמים אחרים, שהשפיעו על הכרעתו, ולכן אינו נרתע גם מלתקוף מנהגים שונים למרות ש„פשטו להיתרא" ולמרות ששנויים במחלוקת בין הפוסקים, כגון המנהג להלוות מעות צדקה ברבית או המנהג

יש לציין עוד, שבתקופת הראשונים מצויים הבדלי גישה בין הפוסקים כלפי המנהג, ומצאנו גם אצל אותו פוסק עצמו, יחס שונה למנהג, בהתאם לעניין הנדון. ר' יואל משתדל בכל כוחו להגן על מנהגים תמוהים מבחינת ההלכה; ואילו ר' אפרים מרגנסבורג יוצא נגדם בחריפות רבה. במיוחד מתבלטות הגישות השונות בשאלה, אם אפשר להקל, לעומת המנהג המחמיר, לאחר שהתברר כי מבחינת ההלכה אין למנהג על מה לסמוך. הראב"ן חולק בשאלה מסויימת על רבינו תם שהיקל, וכותב: „וחלילה לנו ולכל הבאים אחרינו לשמוע לו, כי ע"ז נאמר ואל תטוש תורת אמך, שאין לנו להתיר מה שאסרו הראשונים ואפילו לא עשו אלא בגדר בעלמא... ואפילו לא היה כי אם מנהג וחומר שהחמירו עליהם האבות הראשונים אין לנו לשנות את מנהגם"[16]. בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים בשם ר' יחיאל מפריס „שהיה מחזיק את האוסרים לשוטים" ומדבר על „מנהג שטות"; ואילו חברו ר' שמואל מפלייזא „משך ידו מן ההיתר מפני המנהג"[17].

באילו עניינים השתמשו ראשוני אשכנז בכלל „מנהג מבטל הלכה"?[18]

1) בדיני ממונות הכירו עקרונית במנהג כבעל סמכות לקבוע הלכות חדשות[19]. אולם גם כאן היו הסתייגויות והגבלות. „ונראה לר"ת, דדוקא בהוצא ודפנא, אבל בפחות מכאן אפי' נהגו — מנהג הדיוט הוא, ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה"[20].

2) באיסור־והיתר, קיבלו בדרך כלל את המנהג, אם הוא בא להחמיר ולאסור את המותר — משום סייג. במקרה זה, המנהג האוסר מבטל את ההלכה המתירה[21].

3) בהלכות הקשורות לבית־הכנסת, לקריאה ולתפילה, אמרו לפעמים מנהג מבטל הלכה „... דקריאות הפטרות אינן לא איסור ולא היתר ומה שנוהגין נוהגין... ואני שמעתי משום רבנו יצחק ב"ר יהודה נ"ע, כששאלוהו מפני מה נוהגין להפטיר בויהי אחרי מות משה והשיב: כיון דנהגו נהגו, שמנהג מבטל את ההלכה"[22].

להביא את הגוי לידי שבועה (שם עמ' 431). בקשר להלוואת מעות צדקה בריבית, מביא מהרי"ל בתשו' ל"ד דעת ראשונים שהתירו. ולעניין השבעת גוי מהר"ם עצמו מצטט שם את דעת ר' תם המתיר.

16) שם, עמ' 150.

17) שם, עמ' 572.

18) הכלל הזה נמצא בירושלמי יבמות פי"ב י"ב ע"ג. כיצד נתפרשו דברי הירושלמי במקומם עוד אראה להלן. כאן — ברצוני לסקור את האפליקציה המעשית של הכלל הזה אצל ראשוני אשכנז.

19) משום שע"י המנהג הרי זה כאילו התנו הצדדים ביניהם (תשו' הרא"ש ס"ד ד'). ור' בהערה הבאה

20) תוס' לב"ב ב' א' ד"ה בגויל. ובמקום שאין לומר „הרי זה כאילו התנו הצדדים ביניהם" — מבדיל הרא"ש בין תקנה למנהג. „וכל זה בתקנה שבית דין מתקנים ומפקירים ממון זה ונותנים אותו לזה, אבל על פי המנהג לא ידעתי איך יתנו ממונו של זה לזה" (תשו' הרא"ש נ"ה י').

21) „... וכתוב „שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך", „כל אלו המנהגים, הם לדבר מצווה לעשות סייג והרחקה ואמרו חז"ל שאין לשנותן". (תשו' הרא"ש נ"ה י') ואפילו הרמב"ם המדבר על „חולאי המנהגות" (בפירוש המשניות גיטין פ"ה מ"ט) סבור שהמנהג יכול לאסור את המותר (משנה תורה הל' שביתת עשור פ"ג ה"ג). „וטוב להחמיר, כי לא דבר ריק הוא שנהגו כן" (ר' יצחק מדורא, מובא באגודה לחולין דף ר"ג ע"ב).

22) ס' הפרדס סי' כ"ה.

ובתשו' מהר"ם מרוטנבורג: „מה שנהגו כהנים כשאירע דבר בקרוביהם ושינו את מקומם שלא לשאת כפיהם כל זמן שאין יושבים במקום, פר"י ב"ר יודא שלא מצא סמך בזה, אלא נהוג שכל העומד לברך ראוי שיהא שרוי בשמחה ובטוב לבב... ומצוה להנהיג מידת הראשונים, שכן מצינו בתלמוד ירושלמי מנהג עוקר הלכה"[23].

פרט לסוגים הנ"ל, דעת הראשונים היתה כי אין המנהג מבטל הלכה[24]. בזאת הסתמכו על הגמרא[25]: „במקום איסורא — כי נהגן, (מנהגא מי) שבקינן להו?"

ראשוני אשכנז יצאו בתוקף נגד מנהגים שהיה בהם צד איסור: „אבל אם נהגו במקומות מנהג שיש בו עבירה, יש לשנות את המנהג אפילו הנהיגו גדולים את המנהג... ולא מבעיא מנהג של עבירה שיש לשנותו, אלא אפילו מנהג שעשו לסייג ולהרחקה ויכול לבוא ממנו קלקול, יש לבטל המנהג"[26].

כנראה שפירשו את הירושלמי „אם יבוא אליהו ויאמר... שאין חולצין בסנדל — אין שומעין לו, שהרי הרבים נהגו לחלוץ בסנדל, והמנהג מבטל את ההלכה"[27], שהכוונה שהמנהג משנה את המציאות וכתוצאה מזה גם ההלכה משתנה. אולם אין כאן ביטול ההלכה, במובן המקובל, משום שבמציאות השונה גם ההלכה הישנה מורה אחרת; בתחילה לא היו רגילים לנעול סנדלים, ולכן אסור היה לחלוץ בסנדל. אולם לאחר שהרבים נהגו בסנדלים הרי גם הסנדל נחשב כ„נעלו" ומותר לחלוץ בו[28].

---

23) תשו' מהר"ם מרוטנבורג ד"פ שמ"ה, בהוצ' כהנא כרך א' עמ' ס"ג. במיוחד בסוג זה של הלכות היו חלוקי דעות חריפים בין הראשונים. ר' אפרים מרגנסבורג התקיף את המנהג גם בהלכות אלו. ב„שבלי הלקט" (סימן ל"ה) מובאת תשו' ר' אפרים, שבה הוא יוצא בחריפות נגד מנהג הקשור בקריאת התורה: ועתיד הקב"ה לפרוע ממי שיש בידו למחות ואינו מוחה ובידי אין למחות, כי אומרים „מנהג אבותינו תורת משה רבינו". גם ר' תם קורא על מנהג פריש, שהשביעי קורא פרשת מוסף „קרוב למינות הוא" („בעלי התוס'" עמ' 69). לעומת זאת ר' אפרים מבונא כותב בפירושו לפיוט לחתונה (מצוטט ע"י מורי פרופ' אורבך ב„ערוגת הבושם" ח"ד עמ' 43 מכ"י פרמא 655): „כל מנהג אבותינו תורה הוא, אפי' במקום שעוקר ההלכה נלך אחר מנהגינו וכו'". ר' אפרים עוסק שם ביישובם של מנהגי חופה וקידושין.

24) לפי רוב הראשונים גם באיסורים דרבנן אין בכוחו של המנהג לבטל הלכה. רק הראב"ד (למשנה תורה הל' מעשר שני פ"א ה"ג) סבור (לפי פשוטם של דברים), שבאיסור דרבנן המנהג מבטל את ההלכה. אולם גם בדברי הראב"ד יש פרושים שונים ב„אחרונים" (מובאים ב„שדי חמד" כללים, מערכת המ"ם כלל ל"ז).

25) ראש השנה ט"ו ב' כנוס' כי"י (עי' ד"ס).

26) תשו' הרא"ש נ"ה י', ובלשונו של ר' תם: „מנהג — זהו גהינם למפרע, שאם שוטים נהגו חכמים לא נהגו, ואפילו מנהג הגון אינו עוקר הלכה" (אורבך, בעלי התוס' עמ' 120).

27) ירו' יבמות פי"ב יב ע"ג.

28) כן פירש את הירושלמי הרשב"ש (בתשו' סימן תקס"ב), וכנראה כזו גם כוונת ר' תם בשעה שהוא מכריע להיתר בעניין גט שהושמט בו שמו הלועזי של הבעל שהוא מומר. לדעת ר' תם אין צריך לכתוב — „וכל שום דאית ליה — אלא באותן שמפרש התלמוד (כגון שהבעל הלך למדינת הים וכו') ועלמא דנהיגי למכתביה, לרווחא דמילתא עביד... אבל אחרי אשר הורגלו הראשונים לכתוב — וכל שום — הרי הוא כמפורש בהדיא... כדאמרינן בב"מ ואמרינן ביבמות אם יבוא אליהו וכו' אין שומעים לו שכבר נהגו וכו' ש"מ מנהג מבטל הלכה" (ס' הישר, חלק התשו' עמ' 46—47). מאחר שהמנהג יצר מציאות שבה הכל כותבים „וכל שום דאית ליה" (למרות שמצד ההלכה זה מיותר) הרי בהתאם למנהג זה, שוב אינה חלה כאן ההלכה הישנה המבוססת על המציאות שאין כותבים. מעתה

אם נבחון את עמדתם של חכמי המאה ה־15, לשאלת המנהג וההלכה, — על רקע זה של דברי ראשוני אשכנז — נראה שהיסודות הכלליים נמצאים כבר קודם, אך בתקופתנו, קיבלו הדברים משמעות חדשה. המנהג הפך להיות כח כמעט רבוני שאינו כפוף לשאר הגורמים של הכרעת ההלכה. להלן אעמוד על פרטי הדברים תוך ניתוח ההלכות שבהן מתעוררת שאלת הסתירה בין המנהג וההלכה. יש לציין כמה נקודות אופייניות המסמלות את התמורה שחלה בהערכת תוקפו של המנהג.

1) הסנגוריה על המנהגים הסותרים את ההלכה היא הרבה יותר מקיפה ומשתמשת בשיטות שהיו בלתי מקובלות בתקופת הראשונים [29].

2) המנהג נהפך לגורם דומיננטי בהכרעת ההלכה. מהר"ם מרוטנבורג מוכן לקבל את המנהג כמכריע במקרה שדעות הפוסקים שקולות ואין הכרעה ביניהם [30]. ר' אייזיק שטיין בעל הבאור לסמ"ג כתב: „מנהג עוקר הלכה אפילו רב דעות ס"ל אסור והתלמוד מסייע להו, והמנהג בנוי על פי הפסיקתא או ספרים חיצוניים אמרינן מנהג עוקר הלכה דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש" [31]. לעומת זאת מהרי"ל ומהרא"י סברו שיש בכוחו של המנהג להכריע נגד דעת רוב הפוסקים גם בלי סיוע מן „הפסיקתא וספרים חיצוניים", וגם בהלכות חמורות שאינן קשורות לתפילה ולבית־הכנסת [32].

3) בתקופת הראשונים מצאנו חלוקי־דעות בין הפוסקים ביחס לתוקפו של המנהג. ר' אפרים מרגנסבורג כתב לר' יואל „ואשר אמרת אדם דן גזרה שוה להעמיד תלמודו, והוא תלמודו דוקא ולא מנהגו" [33]. לעומת זאת, במאה ה־15 נעלמו הבדלי הגישה, והכל מודים לדברי מהרי"ל הכותב: „כך דנתי לקיים המנהג, דאמר מר אדם דן גזרה שוה לעצמו לקיים תלמודו בידו" [34].

4) המגמה להגבלה מסויימת של המנהג, שנראתה לפעמים בדברי הראשונים [35], נעלמה בתקופה שאנו דנים בה. אבי סבו של מהרא"י ר' ישראל מקרמס, מצטט את דברי ר' תם „מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה" ומעיר על זה: „ולא ידענא איזה מנהג הוא שאין סומכין עליו, אלא נ"ל דאפי' פחות מכאן הוי מנהג, דהולכין בממון אחר המנהג" [36].

ניתן להכשיר את הגט אע"פ ששמו הלועזי של המומר אינו מופיע בו במפורש, משום שהוא כלול ב„וכל שום דאית ליה".

29) פרטים, בסעיף הבא.

30) תשו' מהר"ם ב"ב דפ' ברלין עמ' 294.

31) דבריו מובאים ב„באר היטב" לאו"ח סימן תר"צ סעיף ט"ו.

32) ר' להלן סעיף ב'.

33) אורבך, בעלי התוספות עמ' 173.

34) תשו' מהרי"ל, כ"י בריטיש מוזיאום Or. Add. 27111 סימן פ"ה. צילום של כתב יד זה המכיל עשרות תשובות של מהרי"ל שאינן בדפוס, העמד לרשותי ע"י פרופ' ח. ה. בן־ששון. כן הפנה אותי פרופ' בן־ששון לכ"י אוקספורד Hunt. 221, שבו אוסף של תשובות מחכמי המאה ה־15 באשכנז. תודתי נתונה לו בזה.

35) כגון בדברי הרא"ש „על פי המנהג לא ידעתי איך יתנו ממונו של זה לזה" (תשו' הרא"ש נ"ה י') ולהלן בדברי ר' תם.

36) „הגהות אשרי" לבבא בתרא פרק א' סימן ה'.

יש לציין עוד, שההערכה היתירה של תוקף המנהג, לא באה באופן פתאומי, והיא התחילה כנראה עוד בסוף המאה ה־13. כבר בימי מהר"ם מרוטנבורג עדים אנו לעלייתו של המנהג ביחס להלכה. מהר"ם שהיה נערץ על כולם והוכר ע"י בני דורו כגאון הדור, מתלונן כמה פעמים על שלא הצליח לבטל מנהגים שונים שהתנגדו לדעתו להלכה [37]. יחס ההערכה המיוחד למנהג, חודר אף לחוג הקרוב ביותר של מהר"ם. אין זה מקרה, שדוקא אז נתחברו ע"י שנים מתלמידיו ספרים [38] שעיקר מגמתם תאור מנהגי הרב. באותה תקופה אף כתב ר' חיים פלטיאל את ס' המנהגים שלו, ובכך היה מורם ורבם של אוספי המנהגים במאה ה־14 וה־15 [39].

ב. דרכי הסנגוריה על מנהגים תמוהים במאה ה־15

הסנגוריה על מנהגים תמוהים מבחינת ההלכה, לא נתחדשה במאה ה־15, מצאנו אותה גם בימי הראשונים. אולם נדמה שסנגוריה זו מקבלת דמות חדשה ומיוחדת במאה זו. לא זו בלבד שחכמי הדור לימדו זכות אף על מנהגים של ילדים [40], אלא שראו כאחד התפקידים החשובים ביותר לעצמם, לתת בסיס תיאורטי־הלכתי למנהגים שהיו רווחים בימיהם, לרבות מנהגים פרובלמטיים מבחינת ההלכה. העמדת משימה זו במרכז עיסוקם הלימודי של גדולי הדור — אחד החידושים של המאה ה־15 — מציינת צד אחד בהערכה החדשה של תוקף המנהג. יש להוסיף עוד, שהשיטות שבהן השתמשו חכמי הדור כדי ללמד זכות על מנהגים שסתרו את ההלכה, נראות לפעמים תמוהות במקצת [41]. אולם יש להבינן מתוך הרקע הכללי של מאמץ עליון לשמור על הקיים בתקופת מעבר והתערערות.

מהרי"ל מבסס כמה פעמים מנהגים שונים, שרווחו בימיו, על דעת יחיד מבין הראשונים. תופעה זו כשהיא לעצמה אינה פשוטה כל עיקר, משום שבאותה תקופה מקובל היה להחיל את הכלל של „יחיד ורבים, הלכה כרבים", גם על מחלוקת הפוסקים.

---

37) „אינו נראה לי כלל מנהג כשר, שנוהגין ברוב מקומות, שהאשה יושבת בבית הכנסת עם האנשים ומלין התינוק בחיקה... צעקתי ימים רבים ולית דמשגיח וכו'". גם על המנהג להלוות מעות צדקה ברבית הוא מתלונן „ואין בי כח למחות" (אורבך, בעלי התוספות עמ' 431).

38) ס' „התשבץ" ע"י ר' שמעון ב"ר צדוק וס' „הפרנס" ע"י ר' משה פרנס מרוטנבורג.

39) צונץ ב־Die Ritus עמ' 22 סבור, שגם מהר"ם מרוטנבורג עצמו כתב ס' מנהגים. עכ"פ מהחוג הקרוב לו יצא ס' המנהגים שהו"ל אלפנביין בניו־יורק תרצ"ח בשם: „ס' מנהגים דבי מהר"ם ב"ב מרוטנבורג".
אלפנביין מייחס ס' מנהגים אחר — שהוא הוציא לאור בניו־יורק בתש"ט — לר' יצחק מדורא, מחבר ס' „שערי דורא". בכל אופן, לפנינו ס' מנהגים נוסף מן התקופה הקרובה למהר"ם מרוטנבורג.

40) „אמר מהר"י סגל, מה שנוהגים הנערים לשחק באגוזים ביום כפור הוא לעגמת נפש ולעינוי שמיצר להם בשחקם עמהם, ואינם רשאים לאכול, ויתקיים תענו את נפשותיכם ודוגמא לזה אמרי' ס"פ אלו קשרים במס' שבת, דמנהג קדמונים בקניבת ירק ביו"כ מן המנחה ולמעלה... ודוקא מן המנחה ולמעלה, דאז יושב ומצפה שיגיע זמן אכילה ואיכא ענוי טפי. ואמהר"י סגל לפי זה נראה, שאל ישחקו עם האגוזים ביו"כ כי אם מן המנחה ולמעלה" (מנהגי מהרי"ל, הלכ' יו"כ דפ' קרימונה שי"ח דף ס"ג ע"ב).

41) ולא רק בעינינו אלא גם גדולי האחרונים העירו על זה. ר' להלן.

כך נראה מדברי מהרא״י: „ומרדכי כתב בשם ריב״ק שאסר תרנגולת שנמלחה בחוץ ולא מבפנים, יראה דהכי נהוג, ואע״פ דר׳ שמואל ור׳ שמחה פליגי ומתירין... והוי ליה תרי לגבי חד, מ״מ נראה, דכיון דכתב מרדכי דרוקח אסר בשם אביו ריב״ק, הוו להו נמי תרי״ [42]. יתר על כן, מהרי״ל משתמש לפעמים בשיטתו של פוסק יחיד ומרחיב כך את הדברים שלא זו בלבד שהם חורגים מדעתו של אותו פוסק, אלא אף נוגדים לה. כך דן מהרי״ל בתשובה ארוכה מנין ההיתר לעבור על איסור דאורייתא של רבית קצוצה לגבי מעות של יתומים. „הנה בכמה דוכתין שעברתי מיום עמדי על דעתי, וראיתי דנהיגי להלוות נכסי יתמי ברבית קצוצה, ותמהתי מאין הרגלים לדבר, כי כל רבותינו לא התירו אלא קרוב לשכר ורחוק להפסד ואסורא קעבדי האפוטרופוסים שהלוו ברבית קצוצה...״. והוא ממשיך: „דיש מרבותינו דהתיר להלוות צדקה ברבית מההיא דירושלמי „הלוה ברבית לחבורת מצוה ולקדוש החודש וכו׳״ [43], ושמא מכאן נתפשט המנהג שמלווין נכסי יתומים ברבית קצוצה, דכל עניני יתומים חשבינן ליה דבר מצוה, ואמנם כן הוא, כי הם נעזבים ושפלים מאד״ [44].

מעניין, שאפילו לגבי מעות של צדקה, סבורים רוב הראשונים [45], שאסור להלוותן ברבית קצוצה, כפי שרומז גם מהרי״ל עצמו („דיש מרבותינו דהתיר״), ומשום מה אפוא מסתמך מהרי״ל על דעת יחיד המתירה להלוות מעות של צדקה בריבית? — משום שהנוהג המעשי הכריע לטובת דעה זו [46].

אולם אם בקשר למעות של צדקה, מצא מהרי״ל דעת יחיד המתירה, הרי לגבי מעות יתומים, דעת כל הראשונים היא שאסור להלוותן ברבית קצוצה [47], ולא עוד אלא שניתן להוכיח שגם אותה דעת יחיד המתירה הלוואת מעות צדקה בריבית, אוסרת

42) הגהות מהרא״י ל„שערי דורא״ סימן ט״ו ד״ה „ומרדכי״ ואותו עקרון גם בתשו׳ מהרי״ל ק״ז.
43) מו״ק פ״ה ה״ג, פא ע״ב.
44) תשוב׳ מהרי״ל ל״ז.
45) „אלופי ומיודעי הר״ר ברוך הכהן, ששאלתני על הלוואת מעות הקדש בריבית קצוצה, אומר אני כי היא מצווה הבאה בעבירה, נתכוין לדבר מצוה ובא לידי כמה עבירות״ (תשו׳ מהר״ם מרוטנבורג ד״פ סימן ע״ג) וכן דעתם של ר׳ יואל (מובא ב„אור זרוע״ ח״א הלכ׳ צדקה סימן ל׳), הראבי״ה (בתשו׳ מימוניות, משפטים, סימן י״ד) הרא״ש (תשו׳ י״ג ה׳) והטור (יו״ד סימן ק״ס בסוף). הפוסק היחיד שמצאתיו מתיר במעות של צדקה, הוא בעל „אור זרוע״ (ח״א הל׳ צדקה, סימן ל׳).
46) „ומנהג פשוט בכל קהילות, הלווים מן ההקדש ברבית שנותנין (מס) מזה כמו משל עצמן״ (תשו׳ מהרי״ל קכ״א). ומנהג זה פשט כבר בימי מהר״ם מרוטנבורג: „אמנם ידעתי כי בעוונות שרבו פשט הדבר להיתר בכל מלכותינו שמלווים מעות של צדקה ברבית קצוצה... ואין בי כח למחות״ (תשו׳ מהר״ם מרוטנבורג ד״פ סי׳ ע״ב). אך בעוד שמהר״ם מבקר בתוקף מנהג זה — מסתמך עליו מהרי״ל עד כדי הרחבת ההיתר גם להלוואות מעות של יתומים. (מעניין, שהתנגדותו של מהר״ם כנראה העיקה בכל זאת על המתעסקים בדבר, ולא נחה דעתם עד שסילפו את דבריו ותלו בו היתר. וכך כותב מהר״ם עצמו בתשובה אחרת: „ומה ששמעת בשמי שמותר למי שנותן צדקה לומר אני נותן להקדש, לכן מותר לי להלוותם ברבית, ומותר לכתחילה לעשות החלל על שוה פרוטה וישליך לנהר, עד כאן לשונם — לא יצא דבר זה מפי מעולם ואפ׳ איני מבין אותו לשון שכתבת, שאמרו לך משמי״ (תשו׳ מהר״ם מרוטנבורג ד״ל סי׳ רל״ד). ויתכן שדעה מוטעית זו על מהר״ם נשתרבבה גם לסמ״ק, שכן בתשובות מימוניות (משפטים, סימן י״ד) מביא דעה זו להיתר בקטע החתום „ע״כ מצאתי בנמוקי הרב מקוביל בשם מורי שיחי׳״).
47) וזאת ידע גם מהרי״ל „כל רבותינו לא התירו אלא קרוב לשכר ורחוק להפסד״.

הלוואת מעות של יתומים [48]. יוצא אפוא, שכדי להצדיק מנהג קיים, מסתמך מהרי״ל על דעת יחיד, ולא עוד, אלא שהוא מרחיב את הדברים לשטח שפוסק זה עצמו אסר בו. הנוהג להלוות מעות של יתומים ברבית קצוצה, היה עדיין מצומצם במחציתה השניה של המאה ה־13 [49], אך התפשט כנראה במאה ה־14, ולכן ראה מהרי״ל צורך למצוא לו סמוכין, ולו גם בתפיסה מורחבת של דעת יחיד. ואמנם היה זה ביסוס קלוש למדי, והוא לא נתקבל ע״י הדורות הבאים. הרמ״א כותב: „יש מקומות שנוהגין, שאפוטרופוס מלווה מעות של יתומים ברבית קצוצה, ומנהג טעות הוא ואין ליילך אחריו״ [50]. והש״כ מעיר על זה: „לא שמעתי בשום מקום שנוהגין כן, אלא שמהרי״ל כתב כן בזמנו ואחריו נמשך הרב״ [51].

אולם לא תמיד התנגדו הדורות הבאים לדרך זו. לפעמים קיבלו את המנהג ואת ביסוסו העיוני שניתן לו ע״י הרחבת דעת יחיד במאה ה־15. בדרך זו תרמו חכמי המאה הזאת רבות לבנין ההלכה. דוגמה מובהקת ישמש לנו המנהג, שביטל את שמיטת הכספים באשכנז, שמהרא״י מצא לו ביסוס הלכתי ושנתקבל ע״י רוב הפוסקים האחרונים [52]. כדי לעמוד על המיוחד שבדברי מהרא״י, יש לראות תחילה את השתלשלותה של הלכה זו באשכנז עד לימיו של מהרא״י.

החל במחציתה של המאה ה־10 לערך, מצויות בידינו ידיעות שחכמי אשכנז דנו דין שמיטת כספים הלכה למעשה. הידיעה הראשונה על כך, קשורה בשמו של ר׳ ליאונטין, רבו של ר׳ גרשום מאור הגולה [53]. גם רגמ״ה הורה כך [54] ובדעה זו מחזיקים כל חכמי אשכנז, ללא יוצא מן הכלל, עד למאה ה־15 [55]. לעומת בעל תרומת הדשן סברו כנראה

48) בעל „אור זרוע״, שהוא היחיד מבין ראשוני אשכנז המתיר להלוות מעות צדקה ברבית קצוצה, מביא סיוע לדבריו מן הירושלמי, המתיר „ללוות לצורך חבורת מצות״. לדעת בעל „אור זרוע״ מתיר הירושלמי אף ברבית קצוצה, שאל״כ היה צריך להדגיש שמותר רק ב„קרוב לשכר ורחוק להפסד״, דהיינו רבית דרבנן, כמו שהזכיר הבבלי לגבי יתומים בב״מ ע׳ ע״א. הרי ברור מהוכחה זו, שגם לדעת ר׳ יצחק אור זרוע מעות יתומים אסור להלוותן ברבית קצוצה.
49) ה„מרדכי״ עוד סבור שאפוטרופוס של יתומים, שהלווה מעות היתומים ברבית קצוצה, פסול לעדות ולשבועה (מובא בד״מ לטור יו״ד סוף סימן ק״ס).
50) בש״ע יו״ד סי׳ ק״ס י״ח.
51) שם, ס״ק כ״ז.
52) ר׳ הגהות רמ״א לש״ע חו״מ סי׳ ט״ז א׳.
53) „וכן הורה ר׳ ליאונטין זצ״ל במגנצא על מעשה שאירע בוורמישא ופטר את בעל החוב מלשלם, כי עברה עליו שמיטה והשמיטתו בסוף שנה״ („אור זרוע״ ח״ד פסקי ע״ז סי׳ ק״ח).
54) וכן השיב רבנו גרשום בתשובותיו, דהשמטת כספים נהגא בזמן הזה („אור זרוע״, שם).
55) רש״י, הר״י ור״ת מצוטטים ע״י מהרא״י עצמו בתרומת הדשן סי׳ ש״ד. וכן סבור ר׳ אליעזר ממיץ בס׳ יראים קס״ד, מהרם מרוטנבורג בתשו׳ ד״ל תתקע״ב—ע״ג, הרא״ש, בתשו׳ ס״ד ד׳, ע״ז ב׳ ופ״ד ט״ו והטור בחושן משפט ק״ס.
לעומת זאת בין פוסקי ספרד ופרובנס, דעת ר׳ יהודה אלברצלוני והרז״ה שאין שמיטת כספים נוהגת בחו״ל (מצוטטים בס׳ „התרומות״ שער מ״ה, ח״א סי׳ ד׳. תשובת הרז״ה נדפסה ע״י מורי פרופ׳ אורבך, עם שנויי נוסח מתוך כ״י, ב„מזכרת״, ס׳ זכרון לרב הרצוג, עמ׳ 413—417). בקשר לבעל „האשכול״ יש מסורות סותרות לכאורה (ר׳ שם בהערה 16 א׳). הראב״ד סבר תחילה כרז״ה, אלא שאח״כ חזר בו. הרמב״ם, הרמב״ן, הרשב״א והר״ן (מובאים כלם ב„בית־יוסף״ לטור ח״מ ס״ז ד״ה „והשמיט״), היו בדעה ששמיטת כספים נוהגת אף בחו״ל. מהרא״י אינו מסתמך על ר״י אלברצלוני והרז״ה, וכנראה לא הכיר את דעתם.

חכמי הדור האחרים — מהרי״ל, מהר״י ווייל, ומהר״י ברונא — שיש דין שמיטת כספים אף באשכנז. ,,העיד לפני הר״ר אליעזר מפסאו ששמע מפי מהרי״ו ז״ל שהעיד בשם הגדול מהר״י מולין ששמיטת כספים נוהגת אף בזמן הזה, והלכה למעשה הגיד מה״ר זלמן רונקיל, והכי נמי נראה לי״ [56].

כיצד נהגו למעשה? על אשכנז אין לנו ידיעות מפורשות עד לתקופת מהרא״י [57]. אבל נראה מדברי הרא״ש, המתפלא על בטול שמיטת כספים בספרד [58], שבדורו עדיין שמרו באשכנז על שמיטת כספים [59].

הרא״ש עזב את גרמניה בתחילת המאה ה־14, והנה כיצד השתנה המצב בימי מהרא״י: ,,לא חזינו רבנן קשישי בדורותינו דהוי מורו לנהוג עתה שמיטת כספים, ואדרבא שמעתי שהיה אחד טוען שמיטת כספים לפטור מהלואה, היה נחשב כאחד מן המתמיהים. גם אותו שהיה טוען שמיטה לא היה טוען טענה זו אא״כ היה לו בלא״ה אמתלות אחרות שדא ביה נרגא״ [60]. לא זו בלבד שמהרא״י אינו מבקר את המנהג, אלא להיפך — הוא מוצא לו בסיס הלכתי: ,,ונראה למצוא קצת טעם וסברא אמאי לא נוהגים תורת שמיטת כספים עתה בדורותינו, משום דקי״ל כרבי דשמיטת כספים בזה״ז אינו אלא מדרבנן זכר לשביעית... וא״כ נוכל לומר דלא תקינו זכר לשביעית אלא בארצות שקרובים לא״י, כגון בבל ומצרים. וכה״ג תירץ ר״י בחד שנויא דמה״ט לא נהגינן תרומות ומעשרות בארצנו דאשכחן דהוי נהיגי בהן האמוראים בבבל, דלא גזרו בח״ל רק לארצות הקרובים לא״י ולא ברחוקים. ואע״ג דחלה נוהג בכל הארצות, וחילק בה

56) תשו׳ ר׳ ישראל מברונא קכ״ו. ונראה שיש להעדיף מסורת אישית זו שבתשו׳ מהר״י מברונא על דעת מהרי״ל כפי שמביאה מחבר הליקוטים שבסוף ס׳ מנהגי מהרי״ל (דפ׳ קרימונה שי״ח דף קי״ד ב׳): „אמר הא דאין שמיטה נוהגת בשטרות שלנו ומשמיטה ההלואה, היינו משום דכתבינן בהו הן בדיני ישראל הן בדיני האומות. ועוד, דכתוב בהן ד׳ אמות בחצירי, והוי הקרקע כמשכון ואיכא מ״ד דאין שמיטת משמיט חוב על המשכון״.

57) אין להסיק מתשובת ר׳ גרשם הנ״ל, שלמעשה כבר אז היו רבים שלא נהגו בשמיטת כספים, והתשובה באה כתגובה לכך, כפי שהבין אידלברג במבוא לתשו׳ רגמ״ה עמ׳ 49. הקורא את דברי רגמ״ה בתוך ההקשר, כפי שהם מצוטטים ב„אור זרוע״, רואה שדבריו לא באו לפסוק נגד המנהג, אלא לפרש נכונה את דברי הגמרא, הדנה בדין שמיטת כספים. הקשר הדברים ב„אור זרוע״ הוא: „והלכתא שמיטת כספים נוהגת ל״ש בארץ ול״ש בחו״ל, דסבירא לן כרבנן, ופליגי אדרבי דדריש וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר ורבנן לא מקשו להני שמיטות אהדדי, דאפי׳ בזמן הזה דליכא שמיטת קרקע אפי׳ בארץ אפי׳ מדרבנן, נהגו שמיטת כספים. ואפי׳ כרבי עבדינן, דאילו רבי לא קאמר אלא מדאורייתא אבל מדרבנן מודה רבי דנהגא בזמן הזה״. ועל זה בא שם כהמשך: „וכן השיב ר׳ גרשום וכו׳״.

58) „ששאלת שנוהגין בארץ הזאת לגבות שטרות שעברה עליהן שביעית, הוי יודע שתמהתי ע״ז מיום בואי לארץ הזאת וצווחתי ככרוכיא... ואמרתי מנהג כזה שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין אין לילך אחריו״ (תשו׳ הרא״ש בטור ח״מ ס״ז, ובשינוי לשון קצת בתשובת הרא״ש ע״ז ד׳).

59) כבר מהרי״ק דייק בדומה לזה מדברי הרא״ש: „מתוך דברי הרא״ש שכתב שמעולם לא זכה אדם בפניו בטענת פרוזבול בארץ אשכנז, משמע שבימיו היו טוענים טענת שמיטה, ואפי׳ ע״י טענת פרוזבול לא היו זוכין בפניו״. מהרי״ק שם ממשיך „...מ״מ אפשר דמאז נשתנה המנהג״ (תשו׳ מהרי״ק צ״ב), ואמנם נשתנה.

60) „תרומת הדשן״ סימן ש״ד.

משום דחלה דמיא טפי לחובת הגוף מלחובת קרקע, משום דבעל העיסה חייב בה ולא בעל הקרקע, ול״ד לתו״מ דחובתם רק על בעל קרקע, ולפ״ז כל שכן שמיטת כספים שתנהג בכל הארצות דחובת הגוף ממש היא כדאיתא בהדיא פ״ק דקידושין קרוב לסופו [61]. י״ל דמ״מ הואיל ואתקש שמיטת כספים לשמיטת קרקעות ושם שמיטה חדא הוא, דתרוויהו בקדושת שביעית תלוי ובזמן הזה לא נתקן אלא זכר לשביעית דמיא טפי לחובת קרקע מחלה... והא דכתבו המחברים דר״ת כתב פרוזבול בימיו, וכן הא דלעיל כתב אשירי דיש לנהוג תורת שמיטת כספים, אפשר לא ס״ל כהך שינויא דר״י, דיש לחלק בח״ל בין ארצות קרובות לרחוקות וכן הוא האמת דר״ת תירץ ההיא דתרומות ומעשרות בע״א משינויא דר״י. אכן אנו אשינויא דר״י סמכינן לענין שמיטה״ [62].

מהרא״י מעביר את הסברא של הר״י, המבדיל בין ארצות קרובות ורחוקות מא״י לענין תרומות ומעשרות לענין שמיטת כספים — וזאת כדי למצוא ביסוס הלכתי למנהג שנהג בימיו. וכבר ביקר הב״ח את מהרא״י על השיטה, שבה הוא רוצה לבסס את ההיתר: ,,ואין לזה עיקר בגמרא ובפוסקים... ואין ראיה מתו״מ דאשכחן בירושלמי ובספרי דאין נוהגין אלא בארצות הקרובים, כמבואר בתוס׳ ע״ז פר״י ובסמ״ג עשה קל״ג ותדע, שהרי הרמב״ם והסמ״ג כתבו כמו ר״י דתו״מ אין נוהגין אלא בארצות הקרובים, ואפ״ה בדין שמיטת כספים כתבו בפי׳ דמד״ס שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ובודאי שכך הוא גם דעת ר״י ואין לנו לבדות מלבנו סברא ולהקל ולתלותה בדברי ר״י״ [63]. שוב אנו נתקלים כאן באותה שיטה שראינו לעיל אצל מהרי״ל: אפליקציה עצמאית של סברות הראשונים שאיננה כפופה לדעתם של ראשונים אלה בשאלה הנדונה.

מעניינת במיוחד היא גם שאלת הסמכות, שמהרא״י עצמו נוגע בה. ,,וגדולה מזו אשכחן לגבי כלאים, דנהוג עלמא כר׳ יאשיה דאינו חייב עד שיזרע חיטים ושעורים במפולת יד, וכתב ר״י דאע״ג דאיכא כמה סתמים דלא כרבי יאשיה מ״מ בדורות אחרונות בימי ר״נ יצחק הקילו לנהוג כר׳ יאשיה. הא קמן דאפי׳ באיסור דאורייתא סמוכים דרי בתראי אחר תנא נגד כמה סתמים, כל שכן במאי דתקון רבנן רק לזכר שביעית דנוכל לסמוך אחד שינויא דגאון אע״ג דגאוני קמאי לא בעי לסמוך עלה״ [64]. הוא משווה את דורו לאמוראים, כשם שהיתה סמכות לאמוראים להכריע לדעת ר׳ יאשיה שהמנהג היה לצדו, למרות שהיו כמה משניות סתמיות נגדו, כן יש סמכות לדורו להתבסס על דעת הר״י וליישם את סברתו באופן עצמאי להנמקת המנהג, אע״פ שכל חכמי אשכנז שלפניו לא עשו זאת.

כדאי להשוות גם את הבדלי התגובה של הרא״ש ושל מהרא״י. יהודי ספרד בזמן הרא״ש ויהודי אשכנז בתקופת מהרא״י, מנהג אחד היה להם בענין שמיטת כספים [65]. אך הרא״ש יוצא בחריפות נגד המנהג. הוא ,,צווח ככרוכיא״, שמנהג זה הוא ,,לעבור על דברי תורה ואין לילך אחריו״. וגם הוא נוגע בשאלת הסמכות: ״תמהתי על יושבי

61) קידושין דף ל״ח ב׳.

62) „תרומת הדשן״, שם.

63) ב״ח לטור ח״מ ס״ז אות ה׳.

64) „תרומת הדשן״ שם.

65) ההבדל היה בכך, שבספרד היה למנהג ע״מ לסמוך, שכך פסקו ר״י אלברצלוני והרז״ה (ס׳ „התרומות״ שער מ״ה ח״א ס״ד).

הארץ הזאת, מאי חיליהו יותר מהלל הזקן ובית דינו ותלמידיו בחכמה ובמנין, לבטל תקנת פרוזבול ושלא תשמט שביעית אם לא כתב פרוזבול דקיימא לן דשמיטת כספים נוהגת בזה״ז[66]. נדמה, שתגובותיהם השונות של הרא״ש ומהרא״י לאותה התופעה, מאפיינת את התמורה שחלה בפתרון בעיית הניגודים שבין המנהג וההלכה[67].

אולם כפי שרמזתי לעיל, הניצנים הראשונים של הגישה החדשה כבר היו קיימים בבית מדרשו של מהר״ם מרוטנבורג, וגם הרא״ש תלמידו הושפע מהם. לאחר כל מחאותיו כותב הרא״ש עצמו תשובה אחרת (שהיא מאוחרת מן הקודמות שהזכרתי): ״ועל דבר השמיטה שמטתי את ידי מלכתוב בענין שמיטה, ... ומצאתי התנצלות לעצמי על שמיטת ידי עצמי שאיני מתעורר לבטל מנהגם, ואומר אני דאפשר כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים. הוא כאילו התנה המלוה ע״מ שלא תשמטנו שביעית״[68].

לשאלה מדוע הפסיקו קהילות אשכנז במאה ה־14 לכתוב פרוזבולים וגבו את חובותיהם גם לאחר שעברה שנת השמיטה, עונה הב״ח: ״כיון דכל מלוה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד וא״צ שבועה כר״ת ודעימיה, א״כ כל לווה לא ניחא ליה למיקם בדיני ודיינא בכדי, גם המלוה נסמך ע״ז שלא לכתוב פרוזבול ואף אינו מוסר דבריו לב״ד מאחר שנאמן הוא בדיבורו הקל בלי שבועה וקבלת חרם כל עיקר, ומזה נשתרבב המנהג לגבות שטרות שעבר עליהן שביעית״[69].

מאליה מתעוררת השאלה: מדוע החלו בביטולה של שמיטת כספים רק במאה ה־14, הלוא דעתו של ״ר״ת ודעימיה״ שהב״ח מסתמך עליה, היתה ידועה גם קודם?[70]

רצ״ה חיות[71] סבור שהסיבה לבטול שמיטת כספים היתה כלכלית. באותה תקופה נדחקו היהודים מכל עיסוקים אחרים ונאלצו למצוא פרנסתם בעסקי הלוואות בלבד. כתוצאה מזה הפכה שמיטת הכספים לגזירה שאין הצבור יכול לעמוד בה. אולם גם תשובה זו אינה מספקת. וכי מה הקושי בכתיבת פרוזבול שלא יכלו לעמוד בפניו? לכן נראה שיש להוסיף את ההערכה העצמית השלילית של גדולי אשכנז במאה ה־14 וה־15. לפי ההלכה, מותר לכתוב פרוזבול רק בבית־דין המופלג שבמדינה. לכן השתדלו כנראה

---

66) תשו׳ הרא״ש פ״ו ט״ו.

67) דעתו של הרא״ש היתה ידועה למהרא״י, ובכל זאת לא נמנע מלבסס את המנהג. בודאי שאחד הגורמים החשובים ביותר לקביעת עמדתו של מהרא״י היתה העובדה ש״לא חזינן רבנן קשישי בדורותינו דהוו מורו לנהוג עתה שמיטת כספים״. אולם אם נעמיד מול טענה זו את דברי הרא״ש: ״אבל אם נהגו במקומות מנהג שיש בו עבירה יש לשנות המנהג אפילו הנהיגו גדולים את המנהג״ (תשו׳ הרא״ש ג״ה י׳), נראה שהתמורה שחלה בהערכת תוקפו של המנהג ברורה למדי.

68) תשו׳ הרא״ש ס״ד ד׳.

69) הב״ח לטור חושן משפט סי׳ ס״ז אות ה׳.

70) כך דנו למעשה גם במאה ה־13, שהאמינו לטענת המלוה ״פרוזבול היה לי ואבד״: ״וכיון דכתבינן האידנא פרוזבול, נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד, וכך ראיתי רבותי דנין באשכנז ובצרפת״ (תשו׳ הרא״ש ע״ז ו׳).

71) ב״דרכי הוראה״ חלק א׳ פרק ב׳.

רוב רבני אשכנז באותה תקופה, שלא להזקק לכתיבת פרוזבול, כי לא ראו עצמם ראויים לכך[72].

אולם יהיו אשר יהיו הגורמים שהביאו לצמיחתו של נוהג זה, לעניינו חשובה המגמה שבאה לידי ביטוי בדברי מהרא״י: מנהג שנשתרש בעם, אע״פ שהוא מנוגד לדעת הפוסקים כולם[73] יש להשתדל ככל האפשר — גם בדרך בלתי שגרתית[74] — כדי למצוא לו בסיס הלכתי[75].

ידועות ההתלבטויות הקשות של חכמי המאה ה־15 בשאלת הסמכות להכרעת ההלכה. במקרה של מנהג, נפתרה גם שאלת הסמכות, שהרי כאן אין הסמכות יוצאת מהם, אלא ממנהגם של ישראל.

ג. המנהג כגורם דומיננטי בפסק־ההלכה

פעמים רבות מוצאים אנו בדברי חכמי המאה ה־15 באשכנז הכרעות הלכתיות, שלכאורה הן נראות תמוהות, אם בשל נטייתן היתירה לקולא ואם בשל התעלמותן מן הכללים המקובלים על הפוסקים, כגון הלכה כבתראי או כרוב הפוסקים וכדו׳[76]. הנוהג הקיים, היה הבסיס והמניע להכרעות אלו. על הקשר שבין נטייה יתירה לקולא ובין הנוהג מצויה עדות מפי אחד מחכמי הדור עצמו: ״מהר״י מרפורק יצ״ו אמר דנהיגי ב׳ קולות... ותמהתי מנ״ל להקל, אולי המנהג במדינתו כן הוא״[77].

בתשובת מהר״י ווייל[78] הדנה בסדר החליצה נאמר: ״וישאל אותו אם הוא רוצה

---

72) היתה אפילו דעה שרק ״בי דינא דרב אמי ורב אסי״ מוסמכים לדון דין פרוזבול. אמנם כנראה לא נתקבלה דעה זו, כפי שכותב הרא״ש: ״הוא הדין בכל דור ודור המופלג שבכל מדינה ומדינה יכול לכתוב פרוזבול״ (כלל ע״ז ו׳). אבל רבני המאה ה־14 וה־15, לא ראו עצמם ״מופלגים שבמדינה״.
אולם תמוה קצת שגם בספרד במאה ה־13 כבר פשט המנהג שלא לנהוג שמיטת כספים, כפי שמוכח מהרא״ש הנ״ל ומהמאירי (״מגן אבות״ ענין ט״ו).

73) מותר להניח, שדברי ר״י אלברצלוני והרז״ה (ר׳ הע׳ 55) לא היו ידועים למהרא״י.

74) בלשונו של הגר״א לש״ע ח״מ ס״ז א׳ אות ז׳: ״וע״ש (בתרומת הדשן) שדחק עצמו הרבה מאד״. יש להוסיף שדרך זו כשהיא לעצמה היא לגיטימית מבחינת תולדות ההלכה. רציתי רק להראות את המיוחד שבדרכי הסנגוריה על מנהגים תמוהים, בחבוריהם של חכמי המאה ה־15.

75) דוגמה נוספת אפשר למצוא בדיונו של מהרא״י בדין קטלנית (תרומת הדשן, סי׳ רי״א). את המנהג המתיר לאשה להנשא לבעל שלישי הוא מנמק בשיטת ה״אור זרוע״ שאינה אלא דעת יחיד, וזאת למרות שלפי שיטה זו יש צורך ״לאפוקי תלמודא מפשטיה״. בהסתמכו על שיטת ה״אור זרוע״, שיש כאן רק ״ספק חששא״ ולא איסור או ״ודאי חששא״, הוא מסלק את הקושי העיקרי, אך בכל זאת הוא עצמו מודה: ״קשה הדבר לצדד כ״כ להתיר הואיל ואיכא חשש סכנה, כדאמר פ׳ אין מעמידין פרוקא לסכנה בתמיה״, ולכן הוא נזקק לנמוק משלים: ״דנשים ילדות דאיתרעא בהו כי הך מילתא אם יהיו אסורות להנשא היה לחוש שמא חס ושלום תצאנה לתרבות רעה״. אף כאן, דעת היחיד משמשת נקודת מוצא לדבריו, אולם הם חורגים מעבר לה.

76) כך למשל מסתמך מהרא״י על שיטת ה״אור זרוע״ לענין קטלנית (ר׳ הערה קודמת), אף על פי שהוא עצמו מודה שמ״פשטיה דתלמודא״ משמע שלא כשיטה זו.

77) תשו׳ מהר״י ברונא קי״ז.

78) סימן קפ״ת.

ליבם, ואם יש לו אשה יתירו לו חרם ר"ג". וכן נמסר שגם מהרי"ל היה פונה ליבם בשעת חליצה ואומר לו „גם אם לך אשה אחרת רשאי אתה לקחתה, דלא נתקן על זה תקנת ר"ג" [79].

שאלת ההתנגשות בין מצות יבום ותקנת ר"ג שלא לישא שתי נשים, העסיקה הרבה את הפוסקים באשכנז לפני מהרי"ל ומהר"י ווייל [80]. במאה ה־12 היו הדעות עדיין חלוקות. על ר' אליעזר ממיץ נאמר, שהיה „נוהג להתיר חרם לישא ב' נשים ליבם" [81]. הטעם „שבמקום מצוה לא נגזרה גזירה". לעומת זאת סברו ר' שמריה ור' שמחה, שיש לכפות את היבם הנשוי לחלוץ[82]. במאה ה־13 כותב ה„אור זרוע": „מיהו בזה"ז, אם היבם נשוי הרי אינו יכול ליבם משום תקנת רבינו גרשום שגזר על שתי נשים... ועכשיו אם יאמר היבם איני רוצה לחלוץ ליך עד שתתני לי כך וכך, דוחקין אותו שיחלוץ, דהשתא כמו תקנתא דרבנן היא, שאינו יכול לישא אשה אחרת... ונראה בעיני אני המחבר, דכופין אותו בשוטין לחלוץ" [83].

ובתשו' מהר"ם מרוטנבורג: „סוף דבר עתה בזה"ז החרימו הקהילות יבמה שנפלה לפני יבם ויש לו אשה, שאינו יכול לקיים מצות יבום מפני החרם, שיש לו לחלוץ בלא כסף, ואם אינו רוצה [יכופו] אותו" [84], וכן סבורים ר' אביגדור הכהן [85], הסמ"ק [86] והטור [87].

גדולי הדור הבא אפי' בין הספרדים, הבחינו בחידוש הגדול שבדברי מהרי"ל שהבאנום לעיל, ולכן כשבא ר' אליהו מזרחי לפסוק, שאין כופין את היבם הנשוי לחלוץ, הוא מסתמך על מהרי"ל ואומר: „וכן מצאתי הלכה למעשה על מהר"י מולין סג"ל ז"ל שאמר ליבם, זאת יבימתך העומדת אצלך, אם תרצה ליבמה, גם אם יש לך אשה רשאי אתה ליבמה, דתקנת רבינו גרשום לא נתקנה על כך" [88]. והשאלה היא מדוע מתעלמים מהרי"ל ומהרי"ו מדעתם של כל גדולי הפוסקים בדור האחרון של

79) מנהגי מהרי"ל, סדר החליצה, דפ' קרימונה שי"ח דף צ"ה ע"א.

80) אפילו הפוסקים שסברו שמצות חליצה קודמת, הודו ש„אי ניחא להו לתרוויהו ליבומי מיבמי" ואין כופין אותו לחלוץ („מרדכי" ליבמות פ"ד ל"א).

81) „מרדכי" ליבמות פרק י"ב נ"ז וכן בהג' מימוניות להל' יבום פ"ד אות א' ומסיים שם „ושאר רבותי לא נהגו כן".

82) מובאים בתשו' מהרי"ק ק"ב. ר' ברוך בס' התרומה (סימן קל"ג) סבור, שאת היבם הנשוי אין כופין לחלוץ „וגם לא שבקינן ליה ליבם". בקשר לדעתו של הראבי"ה במרדכי ליבמות פ"ד ל"א ובאגודה ליבמות נ"א לא ברור לי אם סובר כרא"ם או כר' ברוך.

83) „אור זרוע" ח"א תקל"ח.

84) תשו' מהר"ם מרוטנבורג ד"פ תתס"ו.

85) מובא בתשו' מהר"י מינץ סימן י'.

86) סימן קפ"ה.

87) אבן העזר קס"ה. ובהג"ה לשלחן ערוך א"ה סימן א' סעיף י' מובאת דעה זו בשם הגהות מרדכי דכתובות.

88) תשו' ר' אליהו מזרחי סימן י"ד. מכאן גם נראה שדעתו של פינקלשטיין (ב־Jew. Self Government עמ' 27) שדברי מהרי"ל אינם אלא נוסח מסוים שבא כפיקציה כדי לא לבטל מצות התורה — אינם נכונים.

הראשונים, וחוזרים לפסוק כדעת הרא"ם? בלשונו של מהרי"ק: „רבו הפוסקים דכופין... ועוד דבתראי נינהו וראוי להלך אחרי הפוסקים האחרונים" [89].

דומה, שבתשובת מהרי"ל כ"י [90], נמצא פתרון לשאלה זו. מהרי"ל שם אינו דן ישירות בהלכות יבום וחליצה, אלא בשאלה אם חרם רבנו גרשום חל גם במקרים שהוא מתנגש עם הלכה מפורשת בתלמוד [91]. הוא כותב: „כיון דרבנן חכמי המשנה והתלמוד גזרו שלא לגרש משום היפקר, כלום יש כח בדורות אחרונים ע"י תקנתם להקל על דברי חכמים ולהתיר גזירתם ע"י תקנתם הקלה, טפי הוי לן למימר, כל כה"ג לא תיקן הגאון, דכעין זה פי' הר"ר חזקי' בתשובת זקינ', בתשובה על יבם הנשוי אע"ג דאיפשר בחליצה וחליצה קודם לדידן כאבא שאול לפי ר"ת ויתר רבו' בתראי, אפ"ה מעשים בכל יום יבמים נשואים צריכים הייבמות לפייסם, ואמרי' דלא תקין הגאון כה"ג, ודלא כיש דבעו בפ' החולץ, דכופין לחלוץ ע"י תקנת ר"ג בנדון דידן וכו'" [92]. אנו לומדים מכאן, שעל אף דעתם של גדולי הפוסקים במאה ה־13 ותקנת הקהילות המובאת אצל מהר"ם מרוטנבורג „שיש לו לחלוץ בלא כסף ואם אינו רוצה יכופו אותו" — הרי למעשה לא נהגו כך [93]. והכרעת ההלכה של מהרי"ל ומהר"י ווייל בנדון היתה מבוססת על הנוהג הקיים.

אותה תופעה אנו מוצאים גם אצל מהרא"י. בתשובה על שאלתו של ר' יוזמן כ"ץ הוא כותב: „ועל הנשים בשעת נדותן, אמת התרתי להן בימים הנוראים וכה"ג שרבות מתאספות לבהכ"נ לשמוע תפילה וקריאה, שילכו לבהכ"נ וסמכתי ארש"י שמתיר בה' נדה, משום נחת רוח לנשים, כי היו להן לעצבון רוח ולמחלת לב שהכל מתאספין להיות בצבור והמה יעמדו בחוץ... ועיין גם בה' נדה של מורי דודי הקדוש מהר"א ז"ל תמצא שהגיה מא"ז גדול בשם הגאונים דמשמע דאיסור גמור הוא ובא"ז קטן כתב רק דיש נשים שנמנעות ויפה הן עושין, הא קמן דאין להבין אלא דזריזות ופרישות בעלמא הוא" [94].

89) תשו' מהרי"ק ק"ב ובדומה בתשו' „בנימין זאב" ע"ח.

90) בריטיש מוזיאום, Or. Add. 27111 סימן כ"ח.

91) כגון שאשתו שוטה, שלפי ההלכה שבתלמוד אסור לגרשה — האם יעבור על חדר"ג וישא אשה שניה, או יעבור על דברי התלמוד ויגרש את השוטה.

92) לאור תשובה זו שבכת"י, אינה מתקבלת על הדעת השקפתו של צימלס ב־Ashkenazim and Sephardim עמ' 173, שהסיבה לכך שרוב רבני אשכנז העדיפו את החליצה, היא השאיפה למנוע התנגשות עם חדר"ג.
בתשו' מהרי"ק ק"ב נמצאת תשובה של ר' אביגדור כהן אל ר' חזקיה, בה הוא מודיע לו בשם רבו ר' שמחה, שיש לכוף את היבם הנשוי לחלוץ (בתשו' מהר"י מינץ סימן י', מועתקת אותה תשובה בלי הציון שנשלחה לר' חזקיה — אך כנראה זו רק השמטה). יש להניח שר' חזקיה לא קיבל את דעתם של ר' אביגדור ור' שמחה.

93) בהנחה זו, שדברי מהר"ם ותקנות הקהילות לא נתקבלו למעשה, נוכל להסביר גם את דברי ר' משה פרנס, תלמידו הנאמן של מהר"ם מרוטנבורג. בבואו לתאר את סדר החליצה הוא כותב: „יתירום חרם דרבינו גרשום, שיהיה היבם רשאי לקחת שתי נשים אם הוא נשוי, שבמקום מצוה לא החרים. ואעפ"כ לרווחא דמילתא עושין כן, ואח"כ יאמרו בית דין ליבם אם ניחא לך, יבם, אם ניחא לך חלוץ" (ס' הפרנס, שנ"ה).

94) „פסקים וכתבים" סי' קל"ב וכן ב„לקט יושר" א' עמ' 131 וב' עמ' 23 „היה מתיר לנדה לילך לביהכ"נ בשעת התפילה בר"ה ויוה"כ כדי ליישב דעתן".

כדי להעריך כראוי את משמעותם של דברי מהרא"י אלו, יש לסקור את השתלשלותה של הלכה זו עד למהרא"י [95]. הדעה שכניסת נדה לביהכ"נ היא איסור גמור ולא רק חומרה לשם הרחקה, מקורה מתקופת הגאונים. מסורת זו היתה ידועה למהרא"י מתוך הגה"ה של דודו ר' אהרן פלומלין מ„אור זרוע גדול" [96]. ב„אור זרוע" שלפנינו (ח"א סי' ש"ס) הנוסח הוא כמו שמצטט מהרא"י בשם „אור זרוע קטן". אולם בס' האגור במצאת המובאה מ„אור זרוע גדול" וביתר ביאור: „בס' המקצועות כתב, שאשה לא תכנס בבית הכנסת כל ימי ראיתה עד שתתלבן, שנאמר בכל קדש לא תגע [97]... וכן הוא בשם רב צמח גאון וכן מנהג בשתי הישיבות ואפי' מחוץ לכנסת. ואין לי אלא בימי נדותה, בימי שמירתה מנין, ת"ל עד מלאת ימי טהרה. ולא מיבעי דאסורה למיעל לבי כנישתא, אלא כד שמעה מידי דברכתא אסור לה לענות אמן, דאמר רבי יהודה אסור לברך לפני הנדה שלא תהרהר ותאמר אמן ונמצא שם שמים מתחלל, מספר אור זרוע הגדול" [98].

מאמרו של ר' יהודה המובא כאן, מוביל אותנו אל המקור של אסורים אלו. מאמרו של ר' יהודה נמצא ב„ברייתא דמסכת נדה", שהוציא לאור הורביץ [99], בשם רבי יודן. „ברייתא" זו נערכה כנראה סופית בתקופת הגאונים [100], וניכרת בה השפעה קראית. כידוע סברו הקראים שגם לאחר חורבן הבית נוהגים דיני טומאת מגע של נדה, כפי שמפורשים בתורה. לכן החמירו מאד, ואסרו עליה לנגוע בדברי מאכל וכלים, לא נגעו במחצלת שנדה ישבה עליה וכו' [101]. באותם חוגים או בהשפעתם נוצרה גם הדעה, שנדה אסורה להכנס לבית הכנסת וגם אסורה בתפילה [102]. נגד דעה זו יצאו כמה גאונים „ושלהו ממתיבה הקדושה שנדה מותרה ללכת לביהכ"נ ולהתפלל" [103].

95) אמנם כתב אהרנרייך בהוצ' ס' הפרדס שלו (במלואים לתקונים והערות עמ' שנ"ז): „הנה כל הגאונים הראשונים כלם בפה אחד שרו לנדה להתפלל וליעול לביהכ"נ" — אך בדיקת המקורות מראה שדבריו אינם נכונים.

96) בווינר־נוישטט לא היה למהרא"י „אור זרוע גדול" (פו"כ סי' קי"ב). ס' „אור זרוע קטן" היה הרבה יותר נפוץ. גם מהרי"ל מספר: „אור זרוע גדול אין בידי" (אורבך, בעלי התוספות, עמ' 366).

97) מבחינת הענין נאמר כך גם בשרידים של ס' „המקצועות" שהו"ל אסף (עמ' ב') מתוך ס' „מעשה רוקח" שם הכותרת: „שאילו מקמי רב חנינאי ריש כלה", אלא ששם כתוב שהפסוק „בכל קדש לא תגע" נאמר לענין תרומה וקדשים ולא לענין נדה לבית הכנסת.

98) ס' „האגור" א' שפ"ח.

99) ב„תוספתא עתיקתא" חלק ה' עמ' 17.

100) לדעת המו"ל היא מן המאה ה־4, אך שור (ב„החלוץ" ח"ח עמ' 50 וחי"ב עמ' 100) ושכטר (ב־J.Q.R. ח"ג עמ' 338) מאחרים אותה לתקופת הגאונים.

101) מורי פרופ' אורבך העיר לי שבנוסחאות אחדות של המשנה בנידה פ"ז מ"ד נזכר „בית הטמאות של כותים" (במקום בית הטומאות של כותים שבדפוסים הרגילים) והכוונה לבית מיוחד שנשי הכותים היו פורשות לשם בימי נידותן. וכן העיר לי שבספרו של פרופ' ריבלין „שירת יהודי קורדיסתן" עמ' 53 מביא, שהיו שם מקומות שעד הזמן האחרון נהגה האשה לעזוב את ביתה בימי נידתה.

102) על המקור הקראי ידעו גם הרמב"ם ור' ירוחם כפי שאראה להלן.

103) תשו' גמו"מ מ"ד. הוכחה מעניינת שהיא כנראה פולמוסית, אנו מוצאים בתשובה הבאה: „ושאלו מקמי דריש מתיבתא מנין לנדה שתתפלל, אמר להון את למד שבשעה ששמעו ישראל את הדברות מפי הגבורה היו בכל אנשים, נשים וטף שנ' הקהל את העם האנשים הנשים והטף" (הלכות גדולות הוצ' הילדסהיימר עמ' 43), וכן שם בעמ' 42 בשם רב יהודאי גאון, שנדה מותרת להכנס לביהכ"נ להתפלל.

אולם המציאות היתה, שאיסורים אלו, ששללו מן הנדה את הרשות לבוא לבית הכנסת ולהתפלל ולברך גם בביתה — התפשטו מאד, ובפרסום ההיתר היתה סכנה, שיבואו להקל גם בגופי תורה של הלכות נדה. ר' שרירא גאון התלבט בבעיה זו. לאחר שהוא מוכיח בראיות ברורות שאין כל יסוד לאיסורים אלו, הוא מסיים: „ועכשיו יש חשש מפני עם הארץ שלא ישמעו הדבר ויפרצו ובאין לידי עבירה, ויש מן הדין שינהגו בו איסור ויעשו סייג לתורה, ויחמירו בו... והפורץ בו ראוי שישכנו נחש של חכמים" [104]. ובשל חשש זה לא נתבטלו איסורים אלו, לא במזרח [105] וגם לא באירופה.

באשכנז מוצאים שתי דעות. הראשונה באה לידי ביטוי בספרים מבית מדרשו של רש"י: „ויש נשים שנמנעות מליכנס בביהכ"נ בנידותן ומליגע בספר, חומרא בעלמא הוא ואינן צריכין לעשות כך, דמה טעם הן עושות אם מפני שסבורות הן שביהכ"נ הוא כמקדש אפי' אחר טבילה למה נכנסת בו, והלא מחוסר כפרה שכבר טבל והעריב עליו שמשו אם נכנס בו בכרת, וא"כ לא תכנסו בו לעולם... ועוד, שהרי כולנו בעלי טומא' נפש ושרץ ונכנסין שם, הא למדת שאינו כמקדש ויכולות ליכנס אבל מקום טהרה להן ויפה עושות ואשריהן" [106]. וכן סבורים גם הראבי"ה [107], „אור זרוע" שלפנינו [108] ותלמידי מהר"ם מרוטנבורג [109].

104) בא"י החמירו עוד יותר מאשר בבבל, כפי שנראה מ„חלופי המנהגים שבין בני בבל ובני א"י" (הוצ' מילר עמ' 16), אעפ"י שבירושלמי ברכות פ"ג ה"ד ו ע"ג כתוב: „זבין וזבות נדות ויולדות קורין בתורה".

105) הרמב"ם נשאל: „ויורנו ג"כ הדרתו, מה דעתו בדבר מה שנהגו הנשים אצלנו ובכל מקום ששמענו עליו שתתרחק האשה בשעת נדתה או לדתה ולא תגע בדבר אוכל ומשקה וכלים ובגדים וזולתם... וכאשר קמו אלה התלמידים היום התחילו לערער על מנהגן". השואלים גם מציינים שהמתירים „סמכו על שהדרתו הקדושה נוהג כן בביתו עם הנשים אשר אצלו". הרמב"ם משיב קצרות: „מה שאמרו אלה התלמידים הוא האמת ולפיו מורים ומי שלא ירצה לשנות מנהגו אין כופין אותו ע"ז" (הוצ' בלאו ח"א עמ' 197). אך בתשובה אחרת הוא מצטדק „על שגינו עלינו שהתרנו בשבעה ימי נקיים וכו'", ובתשובה זו הוא גם מצביע על מקורם של איסורים אלו. „מצינו אותם נוטים בזה לדברי מינות והולכים אחר סידור הקראים... אמרנו להם שהנגיעה בבגדים ובמאכלים היא מותרת אבל תשארו על מנהגכם. ומי שרוצה להתיר יתיר ומי שימאס הדבר מפני זוהמא או מפני תוספת סייג כדי להתרחק מן הנדה, יש לו לעשות, אבל אם הוא סובר איסור במאכל ובמשקה שתגע בו הנדה ונתרחק מן האיסור יצא מכלל הרבנים כפר בתורה שבע"פ" (הוצ' בלאו ח"ב עמ' 588). כדאי לציין שגם הרמב"ם סבור, שאם נוהגין כן רק משום הרחקה — „תשארו על מנהגכם".
הרמב"ם מזכיר רק נגיעה במאכל וכלים וכדו' ולא תפילה וכניסה לביכה"נ, אך נראה שכל האיסורים הללו ממקור אחד יצאו. וכך כותב ר' ירוחם בקשר ליולדות: „וגם יש מהן שבכל אותו זמן אינן נכנסות לבית הכנסת, מנהג בטעות הוא ומינות גדולה היא" (בתאו"ח נתיב כ"ו ח"ג דף רכ"ג).

106) ס' „הפרדס" הוצ' אהרנרייך עמ' ג' וכן במח"ו עמ' 606 ס' „האורה" עמ' 167.

107) „והנשים דידן נוהגים סלסול בעצמן ופרישות בעת נדותן שאין נכנסות לביהכ"נ... וכשר המנהג, דאמרינן אבעל קרי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכל המחמיר בה מאריכין לו ימיו ושנותיו ומינה נלמד אשארא" (ראבי"ה ח"א עמ' 45).

108) „...חומרא בעלמא היא ויפה הן עושות... כללו של דבר כל מה שיכול אדם להחמיר בנדה יחמיר ותבוא עליו ברכה" („אור זרוע" ח"א ש"ס).

109) „מרדכי" לברכות פ"ו והג' מיימ' להל' תפילה פ"ג אות ב'.

לעומתם היו פוסקים באשכנז, שראו בכניסת נדה לביהכ״נ איסור גמור: ס׳ הרוקח [110] וס׳ התרומה [111]. עוד בס׳ „שערי דורא" כתוב: „וגם אין לה להזכיר השם בימי נדתה, ואסורה ליכנס לביהכ״נ כל ימי ראייתה עד שתתלבן, שנאמר „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא" שאינה מביאה קרבן עד שבעת ימים נקיים, כך כתוב בס׳ המקצועות, ורש״י מתיר ליכנס לבית הכנסת" [112]. נראה שדעת רש״י הנזכרת כאן אינה חורגת ממה שמצאנו בס׳ הפרדס, דהיינו שמצד הדין מותר להן להכנס, אך אינו בא לבטל את החומרה לשם הרחקה[113].

עכ״פ יוצא אפוא שפרט לרש״י, כל הפוסקים, גם אלו הסוברים שיש כאן חומרה בעלמא, לא התירו למעשה את האיסור [114]. וא״כ נשאלת השאלה, חכמי המאה ה־15 היו כידוע מיראי ההוראה, ומה ראה מהרא״י להתיר דבר שנהגו בו איסור עוד מתקופת הגאונים, ורב שרירא גאון והרמב״ם וכל גדולי אשכנז חששו להתירו? [115] את התשובה לשאלה זו נמצא במנהג, כפי שהוא מוזכר בס׳ „האגודה". אמנם במקום אחד [116] מובאים בס׳ „האגודה" רק דברי הראבי״ה שהבאנו לעיל, אך במקום אחר [117] מוסיף מחבר ס׳ „האגודה" תוספת חשובה משלו לדברי הראבי״ה: „כתב רבינו אביה, נהגו נשים סלסול ופרישות לעצמם שאינם נכנסות לבית־הכנסת כל זמן שרואות **ועכשיו יש נכנסות** מפני כבוד הבריות" [118]. במחצית הראשונה של המאה ה־14 התחיל אפוא האיסור להתרופף למעשה והיו נשים שנהגו לבוא לבית־הכנסת גם בימי נדותן. מנהג זה — שהתפשט במשך הזמן [119] — הוא הבסיס להיתרו של מהרא״י [120].

---

110) הרוקח סימן שי״ח ושם הכותרת „הלכה למעשה". אולי היה קשר בין עמדתו זו של בעל „הרוקח" ונטייתו לתורת הסוד, עכ״פ במאה ה־17 מעיר ר׳ משה זכות על דברי הזוהר (שמות ג׳ ע״ב) — „מסאבו דנדה קשיא מכל מסאבו דעלמא... בכל אתר דאזלין אתדחייא שכינתא מן קמייהו" — ש„אפי׳ מבתי כנסיות ובתי מדרשות ששם שכינה קבועה, מ״מ מתדחיא, וזהו נדה, נד—ה״" (מובא ב„ניצנוצי אור" לחיד״א שם, אות ג׳).

111) מצוטט ב„כל בו" סימן קמ״ד בשם דיני נדה מבעל התרומה. בס׳ „התרומה" שלפנינו, לא מצאתי.

112) „שערי דורא" הלכ׳ נדה סימן י״ח.

113) וגם מהרא״י המסתמך על רש״י, לא התכון אלא לומר שדברי רש״י סותרים את הדעה של „אור זרוע הגדול" בשם ס׳ „המקצועות" שיש כאן איסור גמור.

114) אפילו ר׳ שרירא גאון והרמב״ם היודעים, שמקור האיסור מן הקראים, דורשים להשאיר את המנהג בתנאי שידעו שלפי הדין אין כאן איסור.

115) גם אם נפרש שרש״י התיר ממש, מדוע מניח מהרא״י את דעת כל הראשונים האחרים ומקבל את דעת יחיד לקולא.

117) לנדה סי׳ מ״ד.

ס׳ „האגודה" ממשיך: „ועכשיו יש נכנסות מפני כבוד הבריות ואינ׳ רואות ס״ת". כלו׳ למרות סימן ס״ח (עמ׳ 45) איננה.

119) בס׳ „האגודה" כתוב „ויש נכנסות". לעומת זה בס׳ „האגור" (א׳ שפ״ח): „ואני המחבר ראיתי במדינתי נוהג׳ הנשים להכנס לביהכ״נ ומתפללות ועונות כל דבר שבקדושה".

120) נראה שבעיקרו של דבר מכוונים שני הבטויים „נחת רוח" המופיע ב„תרומת הדשן", ו„משום כבוד הבריות" המובא בס׳ „האגודה", לאותו ענין.

116) לברכות סי׳ פ״ז.

118) התוספת „ועכשיו יש נכנסות וכו׳" היא של מחבר ס׳ „האגודה" — שכן בס׳ ראבי״ה חלק א׳

אפשר להביא דוגמה נוספת של פסק־הלכה שהוא נגד כללי ההכרעה המקובלים ושיש להבינו על רקע המנהג.

הטור [121] מביא בשם ר׳ יחיאל, שאסור לשכור חזן להתפלל בשבת בגלל איסור שכר שבת. ואילו ב„מרדכי" [122] מובאות שתי דעות: דעת ר׳ ברוך הזהה לזו של ר׳ יחיאל ודעת ר׳ שמואל בנו של ר׳ ברוך, המתיר לשכור חזן מיוחד לשבתות. על מהרי״ל העידו „שהשכיר חזן להתפלל בשבת" [123]. כבר הקשה מהר״י ברונא [124], מה ראה מהרי״ל להכניס ראשו בין ההרים ולהכריע לקולא, ובפרט שאפשר בנקל למנוע את האיסור ע״י הבלעה, דהיינו שהחזן יעבור לפני התיבה גם בחול? וכן קשה: מדוע לא פסק כר׳ יחיאל ור׳ ברוך נגד ר׳ שמואל, תרי לגבי חד? מהר״י ברונא מיישב בהיסוס: „ואולי ר׳ יחיאל סבר כר׳ ברוך, אבל אנו כרבינו שמואל. כיון דאביו לא אסר בהדיא אלא מסופק, כדמשמע לשונו, ולבנו פשיטא ליה — עבדינן ליה כוותיה לקולא". נראה לי שיותר פשוט להניח שהבסיס להכרעתו של המהרי״ל כפוסק יחיד לעומת שנים האוסרים, הוא המנהג. ואמנם בב״ח לטור אורח חיים [125] מובא שנוהגים להקל לשכור חזן לשבתות בלבד, ויש להניח שמנהג זה כבר היה קיים בימי מהרי״ל, והוא שהביא את מהרי״ל לפסוק להיתר.

דוגמה נוספת של פסק הלכה שנראה תמוה, והמתבאר על רקע המנהג: מהרי״ל הורה שמותר לקנות מצוות בשמחת תורה, למרות שיו״ט אסור במקח וממכר [126]. נימוקיו של מהרי״ל להיתרו זה קלושים הם („המצוות האידנא הן שעתן, ועוד צרכי רבים הם"). וכבר העיר עליהם כמאתים שנה אח״כ ראש הדיינים של פרנקפורט ר׳ יוסף יוזפא האן: „צדדי ההיתר שכתוב במהרי״ל אינם כדאי אלא דוקא ביו״ט שני שאינו אסור מדינא רק מנהג אבותינו בידינו, דאנו בקיאין בקביעתא דירחא, אבל יום טוב ראשון, שאיסורא מדאורייתא — לא וכו׳" [127]. לפי פירושו של ר׳ יוסף יוזפא, העיקר חסר מן הספר בתשובתו של מהרי״ל, שכן מהרי״ל נשאל: „אמאי קונין מצוות בשמחת תורה והלא יו״ט הוא". התשובה היתה צריכה להיות ששמחת תורה אינו כשאר ימים טובים שכן יו״ט שני הוא רק מטעם מנהג אבותינו בידינו. ר׳ יוסף יוזפא כותב עוד, שהמנהג „להתחיל להכריז המצוות בליל שמחת תורה סמוך לחשיכה". ואם כדבריו משחשכה דוקא מבעי ליה. נראה יותר שהבסיס להיתרו של מהרי״ל הוא המנהג עצמו.

בדוגמאות שהבאתי אין חכמי המאה ה־15 מסתמכים במפורש על המנהג כבסיס להכרעותיהם, אך נראה לי שזהו המקור שממנו שאבו את הסמכות והאפשרות להגיע לחידושיהם. דומה שבדרך זו ניתן מפתח להבנה יתירה של הרבה הכרעות הלכתיות של חכמי הדור, גם במקום שאין מזכירים את המנהג.

שנכנסות מפני כבוד הבריות אינן רואות ס״ת. מנהג זה לא מצאתי אצל מהרא״י, אבל הוא מובא אח״כ בהגהות מהרש״ל ל„שערי דורא" (להלכ׳ נדה י״ח) והוא היחידי מכל המנהגים הללו שהחזיק מעמד עד ל„משנה ברורה" (לאו״ח סימן פ״ח סעיף ז׳).

121) באורח־חיים סימן תקפ״ה.

122) לכתובות סוף פרק ה׳.

124/123) תשו׳ מהר״י ברונא קי״ד.

125) סימן תקפ״ה.

ברור הדבר, שבדיני ממונות הסתמכו גם במפורש על המנהג כגורם הישיר לשנוי ההלכה. כאשר המנהג התנגש באופן בולט עם דברי התלמוד והפוסקים, ולא מצאו אפשרות של השלמה ביניהם, אמרו — למרות ההיסוסים — „ואפשר דבכה״ג נימא מנהג מבטל הלכה בדבר שבממון״ [128]. כך למשל בענין „קיום שטרות בשלושה״ [129]. מדברי התלמוד בקשר לרבנא אשי [130] מוכח, שקיום שטרות של יחיד, אפילו מומחה, אין לו תוקף. וכן מפורש ב„מרדכי״ [131], שאם קיימו אפילו בשניים לא הוי קיום. ובכל זאת סובר מהרא״י, כי הואיל ו„מנהג פשוט הוא לתופשי ישיבה שחותמים ביחיד לקיים שטרות, אפשר דבכה״ג נימא מנהג מבטל ההלכה״. הרמ״א [132] מקבל את דברי מהרא״י, וב„דרכי משה״ אף מיישב קצת את דבריו „שלא יהיו דברי התלמוד סותרים לגמרי למנהג״. וכבר השיב הש״ך (לחו״מ מ״ו ס״ק ח׳) על דברי רמ״א „מסברא וגמרא״ וגם מהרש״ל ב„ים של שלמה״ לב״ק [133] כותב: „אילו בא א׳ לפני והיה מערער על הקיום, הייתי פוסק הלכה למעשה שהוא כחספא בעלמא״.

מעניין הדבר, שמהרא״י מגן כאן על מנהג שחלק מחכמי דורו התנגדו לו. בקובץ תשובות של חכמי המאה ה־15 שבכתב יד [134] כתוב: „עוד שמעתי [135] ממנו (= מהר״י וייל) בש׳ מהר״י ס״ל ז״ל שלפעמי׳ שיקיים רב אחד חתימ׳ העדי׳ כמו שנוהגי׳ לכתוב, החתימו׳ דלעיל ישרות הם או כה״ג, שאינו מועיל כמו קיום הדיינים כלל״ [136].

חכמי אשכנז במאה זו הסתמכו להכרעת ההלכה על התלמוד בלבד (ללא סיוע בדברי הראשונים) — רק במקרים מועטים. וזאת, משום שבענוותנותם הרבה, לא חשבו עצמם ראויים לכך.

יתכן כי באותם המקרים, שבהם לא חששו לבסס את הכרעתם ישירות על התלמוד [137], היה רווח מנהג קיים, אשר שימש יסוד להכרעתם [138].

---

128) „תרומת הדשן״ סימן של״ב.

129) בבא בתרא מ׳ ע״א.

130) כתובות כ״ב ע״א.

131) לגיטין פ״ד סימן קצ״ח ובהגהות מרדכי לקידושין סימן תתקי״ז.

132) בש״ע חו״מ סי׳ מ״ו סעיף ד׳.

133) פרק י׳ סי׳ י״א.

134) כ״י אוקספורד 221 .Hunt דף 5.

135) יתכן שהכותב הוא ר׳ יוסלין הוכשטט, מחבר ס׳ „לקט יושר״ החתום שם בדף הבא על שאלה למהר״י וייל.

136) וכן מהר״ם מינץ בתשובתו סימן י״א מתנגד למנהג, שרב אחד יחתום על קיום שטרות. לעומת זה מסתבר שמהר״י וייל לא התכוון אלא למסור דברי מהרי״ל, ואילו הוא עצמו לא סבר כך, שכן באותו כתב־יד (בדף 30) חותם מהר״י וייל יחידי על קיום חתימות עדים של שטר הרשאה.

137) למשל בת״ה ק״ע מכריע לקולא לענין דבר שיש לו מתירין ע״י הוכחה ישירה מן התלמוד, וכן בפו״כ קנ״ד (= ת״ה ס״ב ול״י א׳ 102) לענין איסור שבת מכריע לקולא, וזאת רק ע״פ נוסח תוס׳ ונגד נוסח רש״י בתלמוד.

138) הוכחות להשערה זו לא מצאתי.

ד׳ מנהגים ההופכים להלכות

הבאת המנהגים ע״י חכמי המאה ה־15 בחיבוריהם, היתה לה השפעה גדולה על הוראת ההלכה בדורות הבאים. הפוסקים שבדורות שאחריהם, במיוחד הרמ״א ומפרשי השולחן־ערוך, ראו במקרים רבים בהבאת המנהג משום מתן גושפנקא הלכתית. ע״י כך נסללה הדרך לקליטתן של הלכות חדשות. היווצרותן של הלכות חדשות אלה, היא תוצאה של ההערכה המיוחדת של המנהג בכתביהם של חכמי המאה ה־15.

כך קרה למשל, בקשר למועד התשלום של שכר שדכנות. לאחר התפשטותה של השדכנות בשכר, נתעוררה השאלה באיזה זמן חלה חובת התשלום לשדכן: האם רק אחרי הנישואין, או כאשר השדכן גמר את עבודתו, דהיינו כשהצדדים התקשרו זה לזה ע״י קבלת קנין [139]. בהגהה לשלחן ערוך [140], פוסק הרמ״א ע״פ „פסקים וכתבים״ של מהרא״י [141], שבמקום שאין מנהג, אין השדכן זכאי לקבל את שכרו אלא אחרי הנישואין [142]. אולם כשנעיין בדברי מהרא״י בפו״כ, נראה שאין הוא פוסק הלכה אלא מביא את המנהג הקיים. וכך לשונו שם: „בסתמא אין נוהגין בגבולינו לגבות שום שכר שדכנות אלא א״כ יגמרו הנישואין. בגליל העליון נוהגין לגבות מיד אחר שהושם הקנס משא״כ בגבולינו״. נראה שמנהגים אלה גם לא נוצרו בזמנו של מהרא״י. השדכנות בשכר, מעסיקה את הפוסקים כתופעה נפוצה החל מן המאה ה־12, „וכן השיב מורי הרב ר׳ שמחה ז״ל מעשים בכל יום להרבות שכר השדכנים וכו׳״ [143]) — ואין זה מתקבל על הדעת שעד המאה ה־15 לא נתעוררה כלל השאלה של מועד התשלום. אלא נכון יותר לומר שעד מהרא״י היו מנהגים אלו מעין מסורת שבע״פ, אבל רק עם העלאתם בכתב ע״י גדולי הדור של המאה ה־15, נסללה הדרך לקליטתם במסגרת ההלכה.

כיוצא בזה אנו מוצאים בהלכות קריעה על המת בחול המועד. מנהג ישן, שאינו מתאים לשום דעה מדעות פוסקי אשכנז בנדון, מוסיף להתקיים במשך מאות בשנים עד שהוא מתקבל „רשמית״ ע״י מהרא״י [144], וממנו הוא מובא כפסק הלכה ברמ״א, בהגהה לשלחן ערוך [145]. במשנה [146] שנינו: „אין קורעין ולא חולצין ואין מברין אלא קרוביו של מת... ואין אומרים ברכת אבלים במועד״. הפוסקים עוררו את השאלה, האם המלה „במועד״ מוסבת גם על הרישא, וכאילו נאמר „אין קורעין... אלא קרוביו של מת במועד״, היינו שקרוביו של מת קורעין גם במועד, או שברישא לא מדובר אלא בחול, ז״א בחול אין קורעין אלא קרוביו של מת, אבל בחול המועד אין קורעין כלל

---

139) מה שנקרא בלשונם „הושם הקנס״ כלו׳, שהצדדים התחייבו בקבלת קנין, שהצד החוזר בו ישלם קנס.

140) חושן משפט סימן קפ״ה סעיף י׳.

141) סימן פ״ה.

142) בסמ״ע, שם, מובא שב„עיר שושן״ מקשה ה„לבוש״ על הרמ״א בדבר פסק דין זה, ומעיר על זה הסמ״ע „לא על מור״ם תלונתו כ״א על פסקי מהרא״י שכתב כן בהדיא בסימן פ״ה״.

143) „אור זרוע״ ח״ג סימן תנ״ז.

144) „תרומת הדשן״ רפ״ח.

145) או״ח סימן תקמ״ז סעיף ו׳.

146) מועד קטן פ״ג מ״ז.

אפילו קרוביו של מת. כפירוש הראשון פירשו רב האי גאון[147] והראב״ד[148] ורש״י[149], ובדרך זו הלכו גם מהר״ם מרוטנבורג[150], הרא״ש[151] והטור[152]. לעומת זאת, קבלו הראב״ן[153] והסמ״ק[154] את הפירוש השני וסברו שאין לקרוע כלל בחול המועד.

נראה עתה כיצד משיב מהרא״י על השאלה: ,,מת לו מת בחול המועד צריך לקרוע או לאו, יראה דיש חילוק בדבר, וכך קבלתי מאחד הגדולים[155] שקבל הוא מרבו מאחד הגדולים שקבל גם הוא מגדול אחד שנוהגין באשכנז לקרוע בחול המועד על אביו ואמו, כרש״י דסבר הכי, ועשה מעשה בחול המועד כדאיתא בסמ״ק וכן כתב הרמב״ם, אבל בשאר מתים נהגינן כשאר הגאונים דסברי דאין קורעין בחול המועד. **ואלו הגאונים לא מפלגי בין אביו ואמו לשאר מתים. אלא שהעולם נהגו לחלק ולמיעבד בהא כהני ובהא כהני.** וכמדומה לי שמצאתי בחיבור אחד נמי דיש לחלק הכי״[156]. בעיני מהרא״י יש אפוא סמכות בידי ,,העולם שנהגו״ לקבוע הלכה שאינה תואמת לשום אחת מן הדעות שנזכרו, ,,אלא בהא כהני ובהא כהני״. אשר לרמז שבדברי מהרא״י שמצא כן גם בחיבור אחד — אמנם קיימת דעה כזאת, והיא נמצאת בהלכות גדולות[157], אולם דעה זו של בה״ג היתה ידועה לפוסקים באשכנז[158] ולא קיבלוה. ההלכה האשכנזית בתקופת הראשונים לא הכירה אפוא בהבדל שבין אביו ואמו לשאר קרובים לגבי קריעה בחול המועד[159]. אמנם מהרא״י מחפש בסיס מה למנהג, אולם הוא מכריע לצדו לא משום

147) ,,שערי שמחה״ לר׳ יצחק אבן גיאת חלק ב׳ עמ׳ נ״ח.

148) מסורת בשמו מובאת בסמ״ק סימן צ״ו דין הרגלים. הראב״ד מסתמך על הירושלמי.

150/149) מובא בתשו׳ מהר״ם מרוטנבורג הוצ׳ כהנא ח״ג עמ׳ פ״ה.

151) למועד קטן פ״ג סי׳ נ״ח.

152) יורה דעה סי׳ ש״מ.

153) מובא בהגי׳ מימוני, הל׳ יו״ט פ״ו אות ס׳.

154) סימן צ״ו דין הרגלים. וכן סבור ר׳ פרץ שם בהגהה, בקשר לדעתו של הראבי״ה יש מסורות סותרות, ר׳ אפטוביצר ס׳ הראבי״ה ח״ב עמ׳ 538 הערה 15.

155) אולי הכוונה לר׳ שלום מווינה, הסובר כך (מובא במנהגי מהרי״ל הל׳ חול המועד, דפ׳ קרימונה שי״ח דף ל״ו ב׳).

156) ,,תרומת הדשן״ רפ״ח.

157) הוצ׳ הילדסהיימר עמ׳ 206. הסברה שיש לחלק בין אביו ואמו לבין קרובים אחרים לענין קריעה, נזכרת שם פעמיים. פעם בלי שם אומרה, ופעם שניה בשם רב כהן צדק. ב,,שערי שמחה״ ח״ב עמ׳ נ״ח היא מיוחסת לרב נטרונאי גאון, ושם בדברי ריצ״ג מצוי, לדעתי, גם ההסבר לדעה זו: לגאון לא היה ברור אם תחילת המשנה מוסבת על חולו של מועד או לאו, ומאחר שמצא כי לענין אחר קיים בהל׳ קריעה הבדל בין אביו ואמו ושאר קרובים (מועד קטן כ׳ ע״ב) החליט להעביר הבחנה זו גם לגבי חול המועד.

158) מובאת בראבי״ה ח״ב עמ׳ 538, במרדכי למועד קטן תתפ״ד וב,,אגודה״ למו״ק נ״ז.

159) יש לשים לב גם לעובדה, שהמנהג שמהרא״י מביאו לא פשט בכל המקומות באשכנז. דבר זה אנו למידים משתי תשו׳ של מהר״י ברונא: ,,מעשה שמת בן שאי׳ ה״ר יוזפי גנץ שי׳ בחול המועד סוכות ואמרתי שכן ראיתי מרבותי דלא קרעו בח״ה כמו רבי׳ פרץ בהג׳ בסמ״ק בתרי דוכתין וכן נוהגין ודלא כאשירי דכתב דעל מתו מיהא קורעין״ (תשו׳ מהרי״ב קי״ז). בתשו׳ אחרת הוא כותב: ,,מעשה ברגנשפורק שמתה אשת ר׳ אייזיק דיינער בח״ה דסוכות ושאל לי כיצד יעשו, ואמרתי דבר זה תלוי במנהג, כי יש מקומות נוהגים לקרוע בח״ה כרש״י וכן פסק האשירי, וכ״ש הכא דר׳ מיכל בנו חייב לקרוע, ויש מקומות נוהגים כסמ״ק שלא לקרוע בח״ה... ושאלתי על המנהג והשיבו לי המנהג שלא לקרוע כלל בח״ה אפי׳ על אביו ואמו״ (שם קפ״א). במאה ה־15 היו אפוא

שהוא מבוסס על דעה מתקופת הגאונים, אלא מפני שהוא מכיר בסמכותו של המנהג ליצור הלכה חדשה[160].

תופעה דומה אנו רואים בקשר להלכות הקשורות בתקנה שלא לישא שתי נשים. במאות ה־12 וה־13 גוברת והולכת הנטיה המונוגמית, ומגמת הפוסקים היא להרחיב את התקנה שהיא תכלול את כל המקרים האפשריים וגם מקרים יוצאים מן הכלל[161]. אולם מגמה זו של הפוסקים, שבאה לידי ביטוי בפסקיהם, לא הפריעה למנהג ריינוס לקבוע שבמקרה של אשה שנשתמדה, רשאי בעלה לשאת אשה נוספת מבלי לגרש את אשתו המשומדת: ,,הבעל שיש לו אשה מומרת וירצה לשאת אחרת... בריינוס לא קפדי ונושאין אשה אחרת בלי גירושין דס״ל דאהכי לא תקן הגאון״[162]. המרת דת, אם מאונס ואם מרצון, לא נתחדשה כמובן במאה ה־15, והשאלה אם מותר לשאת אשה נוספת על אשתו המשומדת, היתה ודאי קיימת גם לפני כן[163], ומסתבר שהמנהג לא נתחדש בזמנו של מהרא״י אלא הרבה קודם[164]. בין כך ובין כך, הזכרת מנהג זה בתשובתו של מהרא״י, הכשירה אותו לבוא בקהל הפוסקים, והרמ״א[165] קבל אותו ממהרא״י.

באופן כללי ניתן לומר, שעיקר מפעלם של חכמי המאה ה־15, לא היה ביצירתם של מנהגים חדשים, אלא במתן גושפנקא של ההלכה למנהגים שנהגו גם קודם זמנם. הזכרתם של מנהגים מסוימים בחיבוריהם של מהרי״ל ומהרא״י — שנחשבו כבעלי הסמכות של ההלכה נתנה למנהגים הללו את קביעותם והפכה אותם לחלק בלתי נפרד של ההלכה.

ה שיקולי הכרעה בין מנהגים נוגדים

פעמים רבות עמדו לפני חכמי המאה ה־15 מנהגים נוגדים, והיה עליהם להכריע ביניהם. במעלה ראשונה נחשבו המנהגים שקיבלו אותם מרבותיהם: ,,וההיא דמרדכי בשם ר׳ יואל הלוי דבשר ששהה ג׳ ימים שלא ניקר, דע שקבלתי ממורי הקדוש ז״ל דלא נהיגי כרבנו יואל בהא, דלא חיישינן לה... ואהא סמכינן וכתבתי בשערים שלי

באשכנז שלושה מנהגים שונים בקשר לקריעה. שנים מהם היו בהתאם לשתי דעות הפוסקים הראשונים שהבאנו לעיל — אולם מהרא״י מקבל דווקא את המנהג השלישי, משום שזהו המנהג שקבל ,,מאחד הגדולים שקבל הוא מרבו וכו׳״. כאן אנו נתקלים באספקט נוסף. במקרים מסוימים היה צורך להכריע בין המנהגים הסותרים. לחכמי הדור היו קריטריונים שונים לכך, כגון העדפת מנהג רבותיהם, מנהג המקום וכד׳ (ר׳ עוד להלן). אולם לשאלה איזה מנהג מתאים יותר לדעת ההלכה כפי שהיא באה לידי בטוי ע״י הפוסקים — לא היה כנראה משקל רב.

160) ולכן מובנים ביטויים כגון ,,ומנהג העולם סובר״ (,,תרומת הדשן״ סי׳ רס״ח).

161) פלק, נישואין וגירושין וכו׳ עמ׳ 30.

162) ,,פסקים וכתבים״ למהרא״י סימן רנ״ו.

163) ר׳ אורבך ,,בעלי התוספות״ עמ׳ 71.

164) אם נכונה השערתו של פרופ׳ בער, שהסיבה להיווצרותו של המנהג היא תגובה נגד המשפט הנוצרי שהתיר לאשה שהמירה דתה להנשא שנית (מצוטט אצל פלק, שם, עמ׳ 30 הערה 84), הרי זכות זו נתקבלה ע״י הכנסיה כחוק קאנוני בסוף המאה ה־12, ומסתבר שקרוב לזמן זה, גם נוצר המנהג.

165) בהגה״ה לאבן־העזר סי׳ א׳ סעיף י׳, וכנראה גם מהרי״ק בשורש ק״מ.

לפסק הלכה" [166]. מנהג שקיבלו מרבותיהם חשוב אף ממנהג המקום. מהרא"י מוסר, שמנהג ריינוס במקרה של חלב שנמלח עם בשר להצריך קליפה, ומנהג אושטרייך — בששים [167]. והנה מהרי"ל במגנצא כותב: „ומליחת חלב — כל רבותי בששים, בין להקל בין להחמיר" [168]; וכך הוא דוחה מנהג המקום בגלל המנהג שקבל מרבותיו שבאוסטריה.

אולם בדרך כלל, מנהג המקום תופס מקום חשוב ביותר. בטור [169] כתוב שאשכנז נחשבת כמקום שלא נהגו לאכול שם צלי בליל פסח. וכן מובא בשמו בתשו' מהר"י וייל [170], ובכל זאת מוסר בעל לקט יושר [171] על מהרא"י ש„אינו מקפיד אם אכל צלי בליל ראשון של פסח". המהרא"י באוסטריה אינו חושש, משום ששם המנהג שלא להקפיד.

לפעמים, יצרו המנהגים המקומיים הלכה לדורות. כך קרה כנראה בהלכות מכירת חמץ לפני פסח. כידוע עברה הלכה זו ד' שלבים עיקריים: א) מכירה ממש. ב) מכירה גמורה (עם הוצאה מרשות המוכר) אך על דעת לחזור ולקנות את החמץ אחר הפסח. ג) מכירה פורמלית פרטית (דהיינו מבלי להוציא מרשות המוכר). ד) מכירה כוללת ע"י הרב [172].

לבעיות הקשות שהתעוררו אצל רבים שהיה להם חמץ ולא יכלו להוציא אותו מרשותם, נמצא הפתרון כאשר עברו לשלב השלישי, למכירה הפורמלית. ושלב זה צמח כנראה במאה ה־15 או ה־14 כמנהג מקומי. בעל לקט יושר מספר „ואמרתי לו (למהרא"י) איך שמהר"ר יונה [173] יצ"ו התיר ברגשפורק לאחד שהיה לו שכר ואינו יכול למכרו קודם הפסח, שמכר לגוי בע"פ להחזיר לו אחר הפסח ולמסור לגוי המפתח מן החדר. ואמר בכאן בניאושטט איני רוצה להתיר אבל במקצת מדינות נוהגין היתר" [174]. מאחר שבנוישטט לא היה המנהג של מכירה פורמלית [175], לכן לא רצה מהרא"י להתיר. אולם מאותן „מקצת מדינות" שנהגו כך התפשט המנהג אח"כ לפולין, ושם נתקבל על ידי הפוסקים כהלכה [176].

---

166) פו"כ סי' ע"ז, והשוה „תרומת הדשן" סי' רפ"ח לתשו' מהר"י ברונא קי"ז וקפ"א. מהרא"י סבור שאין לחלוק על החיבורים שנתפשטו „אם לא שהוא מקובל מרבותיו דלא נהגו הכי" (פו"כ רמ"א).

167) „לקט יושר" ב', עמ' 3.

168) תשו' מהרי"ל, סי' פ"ה.

169) או"ח סי' תע"ו.

170) סי' קצ"ג וכן בס' „האגור" תתי"ב.

171) א' עמ' 86.

172) הרב זוין, המועדים בהלכה עמ' רנ"ה.

173) ר' יונה היה בנו של ר' שלום מוינה וחבר בית הדין של מהרי"ב ברגנסבורג.

174) לקט יושר א' עמ' 74.

175) את המנהג בנוישטט מוסר לנו מהרא"י בת"ה קי"ט וק"כ „וראוי להורות לתת לנכרי מחוץ לבית במתנה גמורה ויחזור ויזכה בהן לאחר הפסח".

176) הב"ח לטור או"ח סי' תמ"ה ואחריו הלכו הט"ז והמ"א. הרב זוין שם, עמ' רמ"ח כותב: „ראשיתה של מכירה כזאת באופן קבוע, אנו מוצאים בב"ח". אולם מדברי „לקט יושר" שהבאתי כאן יוצא, שכבר בימי מהרא"י נהגו כך „במקצת מדינות".

גידמן כתב [177], שהתופעה המבליטה ביותר את הירידה וההרס מבחינה רוחנית של יהדות אשכנז בתקופה זו היא ריבוי המנהגים המקומיים. אין ספק שאלה פגמו באחדותם של יהודי אשכנז, אולם מאידך גיסא אין גם להתעלם מן הצדדים החיוביים שבתופעה זו. כתוצאה מרבגוניותם של המנהגים, ניתנו אפשרויות רחבות יותר לפתרונן של בעיות הלכתיות שונות.

לפעמים קיבלו את מנהג „נקיי הדעת" לעומת המנהג הפשוט. כידוע קיימת מחלוקת בין רש"י [178] לתוס' [179], אם לצלי צריך מליחה מועטת או לאו. לדברי התוס' אין צורך במליחה כלל לצלי, וכן פוסקים גם הרא"ש ובעל „שערי דורא" [180]. מהרא"י בהגהות ל„שערי דורא" [181] קובע ש„נהגינן לכתחילה כרש"י" [182]. אולם בס' „האגור" אנו קוראים: „אע"פ שאין מצריכין מליחה לצלי וכן מנהג פשוט, מ"מ נקיי הדעת נוהגין למלוח לצלי מעט" [183]. יוצא אפוא שמהרא"י לא רק העדיף את מנהג נקיי הדעת, אלא גם קבע אותו כמנהג סתם, וממנו עבר לרמ"א [184]. קבלתם של מנהגים שנהגו בהם יחידים או קבוצות, וקביעתם כמנהגים כלליים, זו אחת הדרכים שבהן הוסיפה המאה ה־15 נדבכים חשובים לבנין ההלכה.

חשיבות מיוחדת ייחסו למנהג שנהג בזמנם והוא עדיף מן המנהג שנהג בימי הראשונים, בתנאי שבאמת התפשט ביטול המנהג הראשון, ולמעשה שוב אין נוהגין בו. מהרי"ל כותב בתשובה: „ומנהג דילי לחמם בעת שהוא קר כ"כ דמצטערים, אע"ג דמהר"ם עשה מסגרת לפתח תנורו, הלא הוא עצמו כתב בתשובה [185] שסובר כדין המתירין אלא דחשיב ליה דברים המותרין ואחרים נהגו בו איסור, כי כן נהגו באשכנז משום חומרא ופרישות. וא"כ כיון דבזמן הזה אין שום אדם נוהג איסור, אדרבה מחזי כיוהרא ומתמיה הנוהג איסור וכו'" [186]...

דוגמה נוספת: בתשב"ץ כתוב „אמנם מהר"ם היה מחמיר על עצמו מלילך בטלית קטן לרה"ר בשבת דילמא מפסיק אחד מן הציציות והוה ליה טלית שאינה מצויצת כהלכתה, וכן עמא דבר" [187]. בימיו של בעל „התשב"ץ" היה אפוא המנהג להחמיר, כדעת מהר"ם וכן נהג גם מהרא"י באוסטריה: „ואמר, איני רוצה לילך חוץ לעירוב

---

177) Geschichte des Erziehungswesen u.s.w. 3 Bd S. 12.

178) לפסחים ע"ד א' ד"ה „שריא".

179) שם תוס' ד"ה „האי מולייתא".

181/180) „שערי דורא" שער חמישי.

182) וכן סבור מהרי"ל במנהגי מהרי"ל, דין שריית בשר ומליחתו, דפ' קרימונה שי"ח, צ"ח, א'.

183) ס' „האגור" א' קפ"ט.

184) ש"ע יו"ד סי' ע"ו סעיף ב'.

185) תשו' מהר"ם הוצ' כהנא א' עמ' פ"ט. מהר"ם כותב: „ואני הייתי מוחה בשפחתי (פעמים ושלש שלא להחם), והרגשתי שהיתה מחממת בצנעה ועשיתי לו מסגרת (בכל ערב שבת אני סוגרו ומניחו סגור עד מוצאי שבת)". כנראה שמהר"ם חזר בו אח"כ מן האיסור (אורבך, „בעלי התוספות" עמ' 430). אולם חזרה זו לא היתה ידועה למהרי"ל, אחרת ודאי היה מסתמך עליה. עכ"פ, אנו רואים שמהרי"ל מכריע לצד המיקל הנהוג בזמנו, והוא עדיף בעיניו מן המנהג שנהגו בימי מהר"ם באשכנז.

186) תשו' מהרי"ל קס"ו.

187) „תשב"ץ" סי' מ"ד.

בארבע כנפות שלי, אע״פ שאני סבור שהוא היתר״ [188]. יתרה מזאת, בתשובת מהרי״ל מובאים דברי ר׳ מיישטרליין הכותב למהרי״ל ומספר לו על מנהגו של רבו, ר׳ שלום מוינה: „ראיתי בימי חורפי אצל הישיש מהר״ש נ״ע בר״ה שחל להיות בשבת והסיר מעליו הטלית קטן כשרצה לצאת חוץ לשער המים, ובפני כל אדם עשה כן״ [189]. ר׳ מיישטרליין שואל את מהרי״ל: „שמעתי בשמיה דמר אשר נהג להתיר״. מהרי״ל עונה: „וט״ק, אמת היא שאין אני מחמיר על עצמי מלצאת בו בשבת וכו׳״ [190]. בתשובה אחרת של מהרי״ל על אותו ענין, המועתקת ב„לקט יושר״ [191], הוא כותב: „ובט״ק דעתי נוטה דשרי לדידן דלית לן ר״ה ולית לן למיגזר כולי האי דילמא מיפסק, כי היכי דלא גזרינן בתכשיטי נשים וראיה ממנהגינו וכו׳. וטעמא דמהר״ם, שהיה מחמיר על עצמו דילמא מיפסק... אבל חומרה יתירא הוא לדידן דלית לן ר״ה, אף כי כתב תשב״ץ וכן עמא דבר״. מהרי״ל יודע שבימי התשב״ץ נהגו להחמיר, אך מאחר שבזמנו אין נוהגין כך בגרמניה, אין הוא מחמיר על עצמו כיון שיש להעדיף מנהג זמנו על מנהג ראשונים שבטל.

אולם בפני מהרי״ל עמדה כאן בעיה נוספת, והיא עדותו של ר׳ מיישטרליין על מנהג רבו ר׳ שלום שהחמיר: והרי מנהגי רבותיהם עמדו בשורה הראשונה בסולם העדיפויות של המנהגים? מהרי״ל מתגבר גם על קושי זה. „ועובדא שכתבת בשם רבינו״ — הוא עונה לר׳ מיישטרליין — „אפשר שהחמיר על עצמו לעשות גדר וסייג ע״י מעשה שאירע לו. כמדומה שמעתי מאביך הקדוש הי״ד, שפעם אחת נשא מפתחות חוץ לעירוב. וע״י כן נהג כל ימיו מפתחות בידו ולא בחגורה משום תשובת הגדר, ושמא לכך החמיר גם בזה. ואפשר שלא ידע שהרא״ש דבתראה הוא מיקל בה, כי לא היה הוגה בטורים כולי האי״ [192].

ו· יחס בקורתי אל מנהגים

עם כל הערכתם את המנהג, אנו מוצאים אצל חכמי הדור גם יחס בקורתי אל מנהגים מסוימים. הזכרנו מקרים שבהם לימדו זכות ואף סמכו ידם על מנהגים שלא תאמו להלכה, כפי שבאה לידי ביטוי בספרי הפוסקים. אולם מנהגים שהיו נגד דברים מפורשים בתלמוד — לא קיבלו בדרך כלל [193], ואפילו כשהמנהג בא להחמיר. כך למשל כותב מהרא״י על המנהג שלא לקבור מת ביו״ט שני של ראש השנה, שהוא נוגד לנאמר במס׳ ביצה: „מת ביו״ט שני יתעסקו בו ישראל, ואפילו בשני יו״ט של ראש השנה״ [194]. „ואין לנו לעשות פשרה ומנהג לשבור דברי התלמוד״ [195]. אולם הם התנגדו

188) „לקט יושר״ א׳ עמ׳ 66.
189) מובא בתשו׳ מהרי״ל קל״ו.
190) תשו׳ מהרי״ל קל״ח.
191) „לקט יושר״, א׳, עמ׳ 66.
192) תשו׳ מהרי״ל קל״ח.
193) מ„תרומת הדשן״ סימן א׳ אין ראיה, ששם כבר „בדורות הראשונים בימי רב האי גאון... ובימי ריב״א... לא הוי מצי לעכבינהו״.
194) ביצה ו׳ ע״א.
195) „תרומת הדשן״ סי׳ פ״ב בסוף.

לא רק למנהגים שהיו נגד דברי התלמוד, אלא לפעמים אף למנהגים אחרים, שנראו להם כבלתי ראויים להתקבל. המנהג היה לעשות מפה ופרוכת לבית הכנסת מבגדים ישנים. מהרי״ל מתנגד למנהג זה: „לא מר בריה דרבנא חתים עליהו, וכששואלין, אמינא להו לקנות חדשים״ [196].

כיוצא בזה מוחה מהרי״ל נגד המנהג שהתפשט בארצות הריינוס למעט במזוזות: „ולא נודע מאין הורגלו שכ״כ ממעטין במזוזות במדינות הללו״. אמנם הוא מנסה למצוא הצדקת־מה למנהג זה: „אולי הואיל ובכל בית אין שם אלא בעל הבית אחד, וסומכין בבית החורף אקשוטי הנשים וטנוף הילדים ובחדרי משכב סומכין אתשב״ץ דאיש ואשתו ישנים שם...״, אבל בסופו של דבר אין הוא משלים עמו, ומסקנתו היא: „כל הטעמים הללו לא דסמכא ניהו, אלא כולהו חייבים״ [197].

לפעמים מודה מהרי״ל שרצונו לבטל מנהג מסוים, אלא שאין שומעין לו. „המחממין (בשבת) כשאין הקור כ״כ גדול וגם אין להם ילדים שמצטערים הרבה, בעיני הוא איסור גדול ולית היכולת בידי לאסור ומונע אני מלהגיד לרבים דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין״ [198].

כן מוצאים אנו את חכמי המאה ה־15 עוקבים אחרי המקורות ההיסטוריים של מנהגים מסויימים — אם כדי להסבירם ואם כדי למחות נגדם. ב„תרומת הדשן״ [199] כותב מהרא״י: „שמעתי שהר״ח א״ז כתב שנוהגין נשים באושטרייך שלא להתחיל ז׳ נקיים רק כשכלו כבר ז׳ ימים מתחילת ראייתה... ולא שמעתי שום טעם בדבר... אמנם אמת הוא שרוב נשים באושטרייך נוהגים הכי, אך ראיתי ג״כ מקצת שלא חשו מלהאריך כ״כ״. בעקבו אחר מקורות המנהג של המחמירות הוא מעתיק את לשון הרמב״ם [200]. „תמצא במקצת מקומות שהאשה שראתה דם יושבת ז׳ ימי נידה ואח״כ סופרת ז׳ ימים נקיים אפי׳ לא ראתה אלא פעם אחת, וטעות היא ממי שהורה להם כך וכו׳. ונראה דאפשר הוא דמנהג בנות אושטרייך בא מאותן מקומות מתלמידי אותם בעלי הוראה, ולכן נהגו להמתין לעולם ז׳ ימים...״. בנדון זה אין מהרא״י מכריע לכאן או לכאן, כי אע״פ שהמנהג מקורו „מאותם בעלי הוראה״, שהורו את הוראתם בטעות, כלשון הרמב״ם, אין זו סיבה מספקת לצאת נגד המנהג — זוהי רק הצדקה שלא למחות נגד המקילות: „ואי הוה הכי לא היה למחות בידי הנשים המקילות בדבר ומתחילים לספור מיום ו׳ לשימושה״. לעומת זאת סבור מהרא״י שיש למחות על המנהג, שיולדת ממתינה מ׳ לזכר ו־פ׳ לנקבה: „מנהג נשי אושטרייך להמתין ז׳

196) תשו׳ מהרי״ל קי״ד. הוא מסתמך על ס׳ „האגודה״ שכתב „פ׳ הקומץ רבה (מנח׳ כ״ב א׳) דאין לקנות מעילים שנשתמש בהן הדיוט (מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט) אף עצים וכו׳״. ראינו שבמקרים הרבה יותר חמורים כאשר התנגשו מנהגים עם ההלכה, לא נמנעו חכמי המאה ה־15 מללמד זכות על המנהג. נראה שסיבת ההתנגדות כאן איננה דעתו של בעל ס׳ „האגודה״, אלא עצם המנהג הזה, המזלזל בקדושת ביהכ״נ, לא נראה היה למהרי״ל כראוי להתקבל. מאחר שגם ה„אגודה״ כתב כן, הביא כמובן סיוע לדבריו מספר זה.
197) תשו׳ מהרי״ל צ״ד.
198) תשו׳ מהרי״ל קס״ו.
199) „תרומת הדשן״ רמ״ה.
200) בהל׳ איסורי ביאה פי״א הי״ד.

ימים... ודרש מורי דאין למחות בידם מאחר שיצא הדבר מפי הגאונים, אע"פ שכתב במיימוני דדרך מינות הוא, אבל אותם הממתינים לטבול פ' ימים אחר נקבה יש למחות בידם, כי המיימוני כתב גם על הא דדרך מינות הוא והחמיר המיימוני יותר על זה מהא דלעיל"[201]. כאן מכריע אפוא מהרא"י נגד המנהג, משום שמקורו מן המינים, והרמב"ם כתב עליו במפורש „ויש לכפות". מן הראוי לציין שגם זה היה מנהג נפוץ, כפי שנראה מס' „האגודה": „נראה לי דמשום הכי רגילות נשים יולדות להמתין לטבול כי יראות פן ישכחו העונה מ' לזכר ופ' לנקבה"[202].

התקבלותם של המנהגים על דעת חכמי הדור, תלויה גם בתפוצתם. הנחה זו מסבירה לנו מדוע פוסק מהרי"ל בנידון דידן בהיפך גמור מדעתו של מהרא"י שהבאנו לעיל. ר' מיישטרליין פונה בשאלה למהרי"ל: „ושמעתי אומר על רבינו הקדוש מוהר"ר אהרן הי"ד שהנהיג לאשתו דבר זה שלא תשב ז' ימים, אך לא זכיתי לשמוע מפומיה דמר הקולא הנ"ל"[208]. מהרי"ל עונה „ושמעתי מפי מורי ז"ל[204], שיש נוהגים כן בארץ הדמים[205] ואגפיה, ולא היה חושבו למינות, אבל במדינות הללו אין שום אדם נוהג כן אלא כדברי הרמב"ם"[206]. לעומת זאת לענין המנהג שיולדת ממתינה מ' לזכר ופ' לנקבה כתוב ב„דרכי משה": „וכן פסק מהרי"ל דיש להחמיר ולהרחיק אחר הלידה פ"א יום"[907] כנראה זכה המנהג של היולדות להמתין מ' לזכר ופ' לנקבה לתפוצה רבה יותר בגרמניה מאשר באוסטריה, ולכן מקבלו מהרי"ל. לעומת זאת מנהג הנדה להמתין ז' עד לספירה לא נתפשט ולכן מהרי"ל מקל. ואילו באוסטריה נפוץ יותר מנהג הנדה להמתין ז', ומשום כך מהרא"י אינו מוחה ומיישב את הרמב"ם בדוחק; אבל המנהג של היולדות להמתין מ' ו־פ' ימים לא התפשט שם כ"כ, ולפיכך סבור מהרא"י — לאחר שגילה את מקורו — שיש למחות נגדו.

במקרה אחר שוב מוצא מהרא"י את המקור ההיסטורי של המנהג, אך כאן הוא סבור אע"פ שהטעם בטל, המנהג לא בטל. בפו"כ, סימנים ל"ח—מ"ה, בקובץ שנכתב ע"י אחד מתלמידיו של מהרא"י ובו דברים שונים בשם מהרא"י ומהרי"ל, נאמר: „מה שנהגו לקרוע הגט, שמעתי ממורי הגאון בשם מהרי"ל הטעם שלא יבוא ליד האשה ותבוא לגבות כתובתה[208], אבל מורי אומר דשמא הטעם כדאיתא פ' המקבל[209], דבשעת השמד הוצרכו לקרוע, אע"ג דהאידנא השמד בטל, מ"מ נהגו לקרוע כבתחילה. וכן מצינו

---

201) „לקט יושר" ב' עמ' 22.

202) ס' „האגודה" לפסחים דף קס"ו סימן צ"ו. וכן נזכר מנהג זה בס' הפרדס (הוצ' אהרנרייך) עמ' י"א.

203) תשו' מהרי"ל קל"ו.

204) כנראה ר' שלום מווינה.

205) = אוסטריה.

206) תשו' מהרי"ל ק"מ.

207) „דרכי משה" לטור יו"ד סי' קצ"ד אות ג'.

208) לפי המשנה: „הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה" (כתובות פ"ט מ"ח).

209) כנראה שכאן טעה המעתיק, וצריך להיות פרק התקבל, והכוונה לפרק „האומר התקבל" שנקרא גם פ' התקבל (כך למשל בתוס' לגיטין ס"ב ע"ב ד"ה „האומר"). ואמנם שם (בדף ס"ד ע"א) איתא: „קרע למה לי — א"ר יהודה א"ר בשעת גזירה שנו".

בתקיעת שופר נהגו לתקוע אחר הקריאה משום שמד, ואע"ג דשמד בטל, המנהג לא בטל"[210].

חכמי הדור השתדלו מאד להתחקות אחר מקורותיו של כל מנהג ומנהג[211]. לפעמים מצאו את מקורו של מנהג במציאות מסויימת, מבלי שיהיה לו כל קשר עם ההלכה. מהרי"ל נשאל על מנהג, שלפיו נהגו לרחוץ את הידים כשחזרו מבית הקברות, לפני קדיש של תפילת מנחה ולאחריו. „ומה שכתבת שאתם נוהגים לפני קדיש ולאחר קדיש, זה לא ראיתי יותר, איפשר שנתפשט ע"י שלפעמים מאחרים גומרי הקבורה ואין שהות ביום, ומיד כשבאים מתחיל קדיש ואין להם פנאי ליטול קודם ונוטלים אח"כ ואגב זה עושים ג"כ אחרינא"[212].

נתבונן עוד במנהג שקבע שעור זמן של שעה אחת לשהיית בשר במליחתו. הגורם הבלתי ישיר לקביעת מנהג זה כהלכה למעשה היה מהרא"י, אף שיתכן כי הוא כלל לא התכוון לכך. מנהג זה תמוה הוא לפי מקורות ההלכה. עוד בעל „ערוך השולחן" כתב: „ולא נודע לנו למה נהגו חומרה זו, מה שלא נזכר כלל בראשונים"[213]. בתלמוד לא נזכר כלל שיעור־זמן שהיית הבשר במליחתו, ואילו בתקופת הגאונים, אנו שומעים על שני שיעורים: כדי צליה[214], וכדי הילוך מיל[215]. השיעור השני, שהוא שיעור קבוע, ידוע היה באשכנז[216], אך לא נתקבל. למעשה נהגו לפי דעת ה„אור זרוע" ו„שערי דורא" שפסקו כי יש להשהות את הבשר במלח בשיעור־זמן שיספיק לצליית אותה חתיכת־בשר עצמה, כפי עביה וגדלה. אחרי זה התפשט המנהג לקבוע את שיעור־זמן השהייה — לשעה. מהרא"י בא להסביר את התהוות המנהג הזה. „שאלה מרגלא בפומיה דאינשי שצריך הבשר לשהות במלח שעה אחת. יש שום סמך או ראיה על זה. תשובה, יראה דאין צריך כ"כ סמך או ראיה לשיעור זה, די"ל שנהגו העולם כדברי א"ז ו„שערי דורא" דכתבו דשיעור מליחה כשיעור צליית אותה חתיכה עצמה לפי גדלה ועוביה, והואיל ואין שיעור זה שוה בכל החתיכות, קבעו העולם להם שיעור מגבל ותפשו שעה לשיעור זה כדאשכחן שתפס התלמוד שיעור שעה בלא טעמא בפ"ק דפסחים וכו'"[217]. אח"כ

---

210) פו"כ סימן מ'. הסברו של מהרא"י נכון כנראה, גם מבחינה היסטורית. במנהג זה החזיקו יותר בא"י מאשר בבבל. (ר' החלוקים שבין אנשי המזרח ובני א"י, הוצ' מרגליות עמ' 120), ומא"י עבר לאשכנז. כפי שהוכיח צימלס (ב„אשכנזים וספרדים" עמ' 181), קיבלוהו הספרדים רק במאה ה־14 (מופיע בתשו' הריב"ש סי' שס"ח) מן האשכנזים.

211) ר' תרומת הדשן סי' א'.

212) תשו' מהרי"ל סי' כ"ג. בעיני הדורות הסמוכים נחשב מהרי"ל כמגלה הקלסי של מקורות המנהג. ולכן כשבא ר' יוסף אשכנזי במאה ה־16 לערער על מנהג א"י שלא להפריש תו"מ מפירות של גוי, הוא מסתמך על מהרי"ל, שלדעתו יש לחקור אחר מקורו של כל מנהג (מובא בתשו' ר' בצלאל אשכנזי סימן ב').

213) „ערוך השולחן" יו"ד סי' ס"ט סעיף ל"ז.

214) בה"ג מובא בתוס' לחולין קי"ב ע"א ד"ה „הני מילי". הנימוק „משום דמליח הרי הוא כרותח דצלי".

215) הרמב"ן שם, בשם הגאונים. ההנמקה, משום ש„כדי צליה" = כדי הילוך מיל.

216) כך סבר הראבי"ה בשם רש"י, מובא ב„תרומת הדשן" סי' קס"ז.

217) „תרומת הדשן" קס"ז.

הוא מביא ל„רווחא דמילתא" „סמך מן התלמוד" לשיעור של שעה אחת: הואיל וגם גוף שלם כמו קרבן הפסח נצלה בשעה אחת „ולכן סוברים העולם, שאין לך חתיכה גדולה ועבה שלא יהא די בשעה אחת". דברי מהרא"י כאן מסבירים את התהוות המנהג ותו לא. אולם בהגהות הרמ"א [218] כבר נאמר בהחלטיות: „המנהג להשהות במליחה שיעור שעה אחת, ואין לשנות (מהרא"י בתה"ד סימן קפ"ז [219] ובהג' ש"ד ואו"ה כלל א')". התוספת „ואין לשנות" היא של הרמ"א. יתכן שמהרא"י כלל לא התכוון לקבוע זאת כהלכה מחייבת, שכן ב„ל"ו שערים" שלו, אין הוא מזכיר כלל את השיעור של שעה אחת, ומביא רק את שתי הדעות: כדי צלייה וכדי הילוך מיל. אולם בכך שמהרא"י העלה מנהג זה בכתב וגם הסבירו, הוא גרם בעקיפין לקביעתו כהלכה מחייבת.

ז. התפיסה החדשה של המנהג ומשמעותה לגבי פסיקת ההלכה

(סיכום)

במאה ה־15 הוכר המנהג כסמכות שווה ולפעמים אף שקולה כנגד כל הפוסקים. מהרי"ל משתמש בבטוי „ומי יכניס ראשו לפלוגתא", כאשר מצד אחד כל הפוסקים, ללא יוצא מן הכלל, דעתם זהה בנדון, ומצד שני — עומד המנהג כנגדם [220]. גם אצל מהרא"י אנו מוצאים, שהמנהג שקול כנגד „רבנן קשישי". „הואיל ורבנן קשישי חששו לאיסור זה, חלילה להפליג בדבריהם, והמחמירים כמותם לשנות מנהג המיקל נמי לאו שפיר דמי" [221].

במקרים רבים הופך המנהג לגורם הראשי והדומיננטי בהכרעת ההלכה, עד כדי כך שאיננו כפוף לגורמים האחרים של ההלכה כמו פשט לשון התלמוד, יחיד ורבים, הלכה כבתראי, וכדו' [222]. בהכרת ערכו של המנהג במערכת הגורמים שהכריעו את ההלכה, מתבארים כמה וכמה פסקי הלכה תמוהים של חכמי המאה ה־15 [223].

---

218) יו"ד סי' ס"ט סעיף י'.

219) צ"ל: קס"ז.

220) מנהגי מהרי"ל הלכות סוכה, דפ' קרימונה שי"ח דף ע"ג ב'. ור' הגה"ה בתשב"ץ סימן קנ"ז.

221) פו"כ סימן כ"ד.

222) וכפי שניסח זאת מהר"י מינץ „ודבר שאין בו מנהג ובדבר חדש שמעתי שמהר"י מולין ס"ל ז"ל רוב פסקיו הלכו אחר האגודה" (תשו' מהר"י מינץ ט"ו). רק בדבר „שאין בו מנהג" אפשר לדבר על כללי הפסק.

223) להכרה על יציבותו של המנהג הנכון, שאינו ניתן לערעור, יש השלכות גם לשטחים קרובים למנהג המסוים עצמו. מהרא"י סבור „שאם תופר טלית של משי בחוטין של משי, אלא שצבועין החוטין אדום או ירוק אין להקפיד בכה"ג שתופר סביב הנקב לחזק, דהכי נמי ליכא למיחש שיצרפנו עם החוטין הואיל ולא נהגינן כלל האידנא בשום מקום רק בציציות שהן לבנים ולא צבועים... ואע"ג דאין קפידא בצבע כלל מ"מ הואיל ולא נהגו כן, נראה דליכא למיגזר ביה שמא יצרפנו עם החוטין" („תרומת הדשן" סימן מ"ו). וכבר הקשה על בעל „תרומת הדשן" אחד מגדולי חכמי זמננו: „וצ"ע כיון דאין למנהג זה עיקר מן ההלכה, וגם אין כאן איסור לשנות את המנהג ואין כאן רק כעושה עצה שלא יכשל ובזה לעולם לא פלוג חכמים" („חזון איש" לאורח חיים סימן ג' סוף סעיף י"ט). לדעת מהרא"י, כל זמן שלא נשתנה המנהג למעשה, אין להעלות כלל על הדעת את האפשרות של ערעור המנהג, כגורם בהלכה.

גם השיטות, שבהן נקטו חכמי הדור כדי ללמד סנגוריה על מנהגים שהיו נגד ההלכה, מראות על תפיסה אחרת של המנהג, משאנו רגילים לה בתקופת הראשונים.

הדורות שבאו אחריהם הבינו, שביסוד מאמציהם של חכמי המאה ה־15 ליישב את המנהגים התמוהים, טמונה גישה חדשה הנותנת למנהג גושפנקא של סמכות עליונה, ומשניתנה גושפנקא זו, לא היססו לראות בה הלכה מחייבת. ואע"פ שרוב רובם של המנהגים לא נתחדשו במאה ה־15, הרי בפעילותם של חכמי הדור, שהעלו את המנהגים על הכתב ובסמכות שהעניקו להם, הפכו את המנהגים הללו כחלק מן ההלכה. בדרך זו, תרמו חכמי הדור תרומה גדולה לבנין ההלכה. קליטתם של המנהגים, אשר כאמור לא תמיד היו כפופים לכללי הפסק המקובלים, איפשרה למצוא פתרונות לבעיות שבכללי ההכרעה הרגילים הגיעו למבוי סתום.

לכן נראים לי האשמותיהם של החוקרים על ה„קיטלוג העקר של המנהגים" [224] וכדומה [225], כבלתי נכונות. אותו יחס למנהג, שגרם לאיסוף המנהגים וכתיבתם, היה גורם מפרה ביותר מבחינת ההלכה.

ודאי שהיסודות לסמכות, שהעניקה המאה ה־15 למנהג, מצויים בספרות התלמודית ובראשונים. ביטויים כגון „כל גזירה שב"ד גוזרין על הצבור ולא קיבלו רוב צבור עליהן, אינה גזירה" [226]. או „אין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג" [227] וכדו', וכן היחס הכללי למנהג אצל הראשונים שראינו, מהווים את הבסיס של שיטתם.

ונראה אפוא, שדבריו של ר' אייזיק טירנא: „ומנהג עוקר הלכה, אפילו באיסור דאורייתא כגון בריינוס נמצא שאוכלין הכרס שקורין פונ"ץ עם החלב שעליו ולדידן איסור כרת" [228] — אינם רק דברים בעלמא הבאים להעלות את ערך ספרו, אלא הם משקפים באמת תמורה שחלה בהערכת המנהג בדור זה.

ח. המצב בסביבה הנוצרית

הגורמים הישרים לעליית ערכו של המנהג בתקופתנו היו פנימיים. אמנם אם נשווה את המצב בסביבה הנוצרית, תתגלה תופעה של דמיון מפליא אבל דמיון זה הוא חיצוני בלבד, ואין לראות קשר בין התופעות הללו.

המשפט הגרמני עד המאה ה־14, היה מבוסס על ה־Gewohnheitsrecht. אוספי המנהגים כמו הזקסנשפיגל והשוובנשפיגל וכדו', היוו בגרמניה את ספרי המשפט. מצב זה נמשך עד למאה ה־14, שבה מתחילה חדירתו של המשפט הרומאי (בצורתו המאוחרת). כתגובה לחדירה זו באה בחוגים נרחבים ביותר, בגרמניה ואוסטריה, הערכה יתירה של משפט הנוהגים כפי שיוסבר להלן.

---

224) גידמן במונטסשריפט כרך 13.

225) גרץ (כרך ח' עמ' 13) מאשים את ר' אייזיק טירנא ואת מהרי"ל: Sie haben ebenfalls nur solche geistlose Zusammenstellungen hinterlassen.

226) ע"ז ל"ו א'.

227) מס' סופרים י"ד י"ח.

228) בהקדמתו לס' המנהגים שלו. ויש להשוות תשו' מהר"י ברונא סי' כ"ג, ותשו' מהר"י ווייל סי' ע'.

ראשיתה של חדירת המשפט הרומאי באה ע״י סטודנטים גרמניים שלמדו משפטים באיטליה, חזרו אח״כ לגרמניה, ושימשו כשופטים וגם כיועצים ומומחים משפטיים באדמיניסטרציה. משפטנים אלה היו, החל מן המאה ה־14, המפיצים של המשפט הרומאי ומצאו להם פטרונים בקיסרים ובנסיכים הגרמניים, שחשבו ע״י כך לחזק את שלטונם. האוניברסיטאות הראשונות בגרמניה נוסדו במאה ה־14 (פראג 1348, וינה 1365, והיידלברג 1386). בתחילה לימדו בהן רק את המשפט הקנוני, אולם החל מן המאה ה־15 הופך המשפט הרומאי מקצוע לימוד אוניברסיטאי[229]. במאה ה־15 בא כשלב סופי גם ה־Rezeption של המשפט הרומאי in complexu, שהוכר כמשפט הממלכתי בתחומי הקיסרות הגרמנית. אולם תוך כדי התבססותו של המשפט הרומאי נתעוררה תסיסה רבה נגדו. חכמי המשפט הרומאי הגרמניים, שמונו כשופטים או כאינסטנציה של ערעורים, הביאו למעשה, כמעט לביטולו של משפט הנוהגים הגרמני. במצב זה, רק אנשים עשירים יכלו להרשות לעצמם להתדיין לפני שופטים אלה, הואיל ולא היה להם סיכוי כלשהו לזכות בדין אלא ע״י שכירת עורך דין יקר שהיה בקי בחכמת המשפט הרומאי. התפתחות זו עוררה התנגדות, וקמה תנועה שבאה להדגיש את ערכו של משפט הנוהגים הגרמני בכוונה לדחוק את רגליו של המשפט הרומאי[230]. כדי להתגבר על התנגדות זו, פירסמו חכמי המשפט הרומאי הגרמניים, ספרות משפטית בסגנון עממי, ע״מ להפיץ בדרך זו את המשפט הרומאי. לאותה ספרות שייך גם עיבוד של ספר משפטים איטלקי, שחיבר בן עירו האלמוני של מהרא״י, המכונה ריימונדוס מוינר־נוישטט[231]. ובכל זאת, עוד ב־1495, בשעה שנוסד ה־Reichs—kammergericht אמנם קיבלו שופטיו הוראה לשפוט לפי המשפט הרומאי, אך נאמר להם שלגבי נוהגים משפטיים גרמניים „שהוכחו ושנבונים הם", אין ההוראה תופסת, ואלה יועדפו על המשפט הרומאי[232]. במאה ה־16 התגבר המשפט הרומאי כליל על משפט הנוהגים הגרמני. אך אין זה משנה את העובדה שקדמה לנצחון זה תסיסה רבה, ששאפה להחזיר את משפט הנוהגים הגרמני, ומתוך כך עלתה וגברה הערכה מכוונת ומודעת של הנוהג.

מקבילה נוספת היא ההתפצלות הגדולה של משפט הנוהגים הגרמני, עד שלכל מקום ומקום, גם הקטן ביותר, היה משפט נוהגים משלו (Winkelrecht)[233].

ובכל זאת, לא רק שהגורמים להתהוותן של התופעות הדומות הם שונים לגמרי, אלא שנדמה שעצם האנלוגיה היא מפוקפקת. למרות ההדגשה על ערכו של הנוהג, הנשמעת מפיהם של המתנגדים לרצפציה, הרי עיקר מגמתם היתה לדחות את המשפט הרומאי, והאדרת ערכו של הנוהג שימשה רק כמכשיר במאבקם. כן יש לשים לב לעובדה, שהקולות בזכות הנוהגים בגרמניה ואוסטריה באו מחוגים שוליים — ולא מן הנציגים הרשמיים של החוק והמשפט. לעומת זאת, גדולי הדור של המאה ה־15 בין חכמי ישראל באשכנז התייצבו במלוא סמכותם מאחורי המנהג.

---

229) H. Conrad, Dt. Rechtsgeschichte S. 368.

230) I. Labouchere, Geschichte d. Dt. Gewohnheitsrechts S. 276.

231) E. Seckel, Die populaere Lit. d. roem. u. can. Rechts S. 101.

232) Mitteis, Dt. Rechtsgeschichte S. 189

233) שם, עמ' 141.

קרובת ינאי לסדר „שוב אל ארץ אבותיך"

(מושלמת מתוך הגניזה)

בצירוף ניקוד, חילופי נוסחאות, באור ומקורות

מאת

צבי מאיר רבינוביץ

בביקורי בקיץ תשכ״ו בקמברידז' בספריית האוניברסיטה, לשם בדיקת קטעי מדרש ופיוטי ינאי, מצאתי בין קטעי הגניזה, הנתונים בין לוחות זכוכית, שני דפי קלף המכילים ארבעה עמודים מתוך קרובות ינאי לבראשית: בכל עמוד 29 שורות. סימונו: T.S.N.S .249[7] הקלף לקוי בשולי העמודים. כתב היד מנוקד בניקוד ארץ ישראלי עליון. אחרי עיון נוכחתי לדעת שהעמודים הם המשך של שני דפי גניזה מתוך קרובות ינאי שפירסם ישעיה זנה ב־H.U.C.A., כרך יח (1944), בשם A new Fragment of Mahzor Yannai. ארבעת העמודים שמצאתי מכילים קרובת ינאי לסדר וישלח בשלמותה, סופה של הקרובה שלפנינו וראשיתה של הקרובה לסדר „ויבא יעקב שלם" שאת המשכה פירסם ישעיה זנה.

לזכרו של אוהב ישראל ואוהב ארץ ישראל פרופ' בנימין דה־פריס זצ״ל, אני נותן כאן את הקרובה לסדר „שוב אל ארץ אבותיך", שתוכנה אהבת ישראל ואהבת ארץ ישראל, בצירוף נוסחאות, ביאורים ומקורות.

מתוך קרובת ינאי לסדר „שוב אל ארץ אבותיך" (בראשית לא ג) נדפסו בפיוטי ינאי (מהדורת מ. זולאי, עמ' מא—מד) החלקים א—ו. בקטע שמצאתי נמצאות כל ההשלמות לקרובה. לסוף חלק ו שחסר בפיוטי ינאי והחלקים ז[1], ז[2], ח, ט. מלבד זאת הדפיס ישעיה זנה חילופי נוסחאות לחלקים א—ו שבפיוטי ינאי, מתוך כתב היד שהיה לפניו. בהערות ציינתי את כל חילופי הנוסחאות. ניקוד חלקי הקרובה החדשים מיוסד על הניקוד הארץ ישראלי שבכתב היד. במקום שסטיתי מהניקוד שבכתב היד העירותי בבאור.

כמו בכל פיוטי ינאי בולטת גם כאן המזיגה הנאה שבין לשון המקרא ללשון חכמים. הקרובה מכילה צירופי לשון, נויי פיוט וחידושי לשון, שערכם רב לחקר לשון הפייטן ולשון חז״ל. הנה לדוגמא אחדים מהם: בדודי־נדודי (שורה 1), דיבר אליו דחק (ש' 4), להשליוו (29), איחור (39), התל ועקלקול (שם), התממתה, ניתממתה (40), קדח (41), מתמתנת (78), תחוללותיך (72), אשלימך (83), שפויי (101), שפיות (105), ועוד.

ערך מיוחד לתוכן הקרובה. שיבת יעקב לארץ מולדתו נדרשת־מפוייטת כאן כשיבת בנים לגבולם, שיבת ישראל לארצו בכל הדורות. הפייטן מתאר את דרכי ההשגחה לרחם על הנודדים הבודדים להחזירם לצור מחצבתם כשם שעשה ליעקב, אחרי סבלו הרב בבית חותנו. לבן הרמאי החליף את משכורתו עשרת מונים והזקינו לפני זמנו. וכשנתמלאה הסאה נתבשר בבשורת „שוב אל ארץ אבותיך", וה' הבטיחו להגן עליו מפני לבן ומפני עשיו — „ואהיה עמך". הפייטן מתאר את גילוי סוד הבריחה לרחל וללאה הצנועות והסכמתן לעזוב את בית אביהן. חזון בית אל הולך ומתגשם. יעקב ובניו מתקרבים למולדת הנכספת.

וכאן שר הפייטן שיר תהלה, הימנון נשגב לארץ ישראל המקודשת מכל הארצות. הפיוט מזכיר ברוממות רגשותיו ותוכנו את „ציון הלא תשאלי" לר' יהודה הלוי. הפייטן מונה את סגולות ארץ ישראל הגשמיות: פירותיה ויבולה ואת סגולותיה הרוחניות: קדושתה וקשרה הנצחי לעם ישראל. והנה תאור הורי יעקב המצפים בכליון עינים לשובו של הבן, וכאן משתלב הנושא המקראי בנושא הלאומי. שיבת ישראל־יעקב בשיבת ישראל לארצם. שיבת הבנים לגבולם. הקרובה מסיימת בתפילה קריאה לשיבת ציון, לקיבוץ גלויות ל„רומם כפופי קומה" ו„לשימנו עליון על כל", אז תשוב הארץ הקדושה לידי בניה־בוניה „דריה אשר הם גדיריה", שלהם הובטחה ואתם נכרתה „ברית אמת" ונצח.

מקורות הקרובה הם דרשות חז"ל בבראשית רבה ובמדרשים אחרים לסדר השבוע. לפי סדר הקריאה התלת־שנתי שהיה נהוג בארץ ישראל.

בראשית לא ג — שוב אל ארץ אבתיך

א*) אומנך מְקָרֵב רְחוֹקִים // בְּדוּדֵי נְדוּדֵי מֶרְחַקִּים
גּוֹלִים וממרחקותיך רוֹחֲקִים // דַּרְכָּם מֵעֲלֵיהֶם מַרְחִיקִים

א*) פיוט לברכה ראשונה של התפלה בסימן א"ב עד ל, מסיים ברמז לפסוק ראשון של הסדר המובא כאן בלוית פסוקים אחרים מענין סדר השבוע. תוכן הפיוט: דרכו של ה' לקרב רחוקים ונודדים, וכך גם הגיעה שעתו של יעקב הגולה לשוב לארץ ישראל, שהובטחה לו בחזיון הסולם בבית אל. חמתו של עשו שככה וה' אמר ליעקב שוב אל ארץ אבותיך.

1. **אומנך מקרב רחוקים** — דרכך ומנהגך לקרב רחוקים. הפייטן רומז לפסוק של ההפטרה: ואתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק, עי' להלן שורה 30. **בדודי נדודי מרחקים** — דרכו של ה' להושיע לבודדים ולנודדים במרחקים כיעקב אבינו, שנדד מבית אביו לביתו של לבן, ועכשיו נאמר לו שוב אל ארץ אבתיך. **אומנך** — אומנות, מנהג והרגל, וכן בפיוטי יניי עמ' קלו, עז: רופא אומן ומרפא חינם תעש א ו מ נ ך, וכן מובנו בלשון חכמים, עי' ירושלמי תענית פ"א ה"ד, סד ע"ב: א"ל מה אומנך? — אמר לון: חמר אנא [1].

בדודי נדודי — בינוני פעול במקום בינוני פועל, וכן שימושו בלשון חכמים, עי' מ. צ. סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 133.

2. **גולים וממרחקותיך רוחקים** — הלשון וממרחקותיך כניקודו בכת"י אינו מתיישב כל עיקר, ואם אין כאן שיבוש עתיק במקום וממרוחקיך, אז יש כאן צורה ארמית, מרחקות, במשמעות של **תועבה** (תרגום תעב—רחק). מכל מקום הפייטן רוצה לומר: יראי השם גולים ומתרחקים מן הרשעים (מתועבי ה') ומרחיקים מעצמם את דרך הרשעים [2].

1) מ. זולאי, עיוני לשון בפיוטי יניי, עמ' קסט, עי' עוד על „אומן" בלשון חז"ל ובפיוטי יניי ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ח"א לתרומות פ"א, עמ' 295; ז. בן־חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג, ספר ב, ירושלים תשכז, עמ' 165.

2) מ. זולאי, שם.

הֵן כְּאִישׁ תָּם הַקָּרוֹב אֲשֶׁר רָחַק // וּבָרַח מֵאִישׁ הַמְּרוּחָק
זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר לוֹ הוּחַק // חֲזוֹר לָהּ דִּיבֵּר אֵלָיו דָּחַק
טַעֲמָךְ אֲשֶׁר רֵיק לֹא יָשׁוּב // יִידַעְתָּה אֶת שְׁאָר יָשׁוּב
כָּבָא סַעַר שָׂעִיר כְּעַכְשׁוּב // לְחָלָק נִמְתָּה לְחֶלְקָךְ שׁוּב

ככ' ויאמר ייי אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך

3. **הן כאיש תם הקרוב אשר רחק** — כשם שיעקב הקרוב לארץ אבותיו נתרחק הימנה בגלל עשו. **מאיש המרוחק** — מעשו המתועב.

4. **זאת הארץ אשר לו הוחק** — ארץ ישראל שהובטחה ליעקב כחוק, עדה"כ ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם (תה' קה י). עי' להלן בציוניי לפסוקים 10, 11. **חזור לה דיבר אלין דחק** — דיבורו של ה' דחק על יעקב שיחזור לארץ מולדתו. **דיבר** — כמו דיבור, ומצוי שימוש זה בפיוטי יניי ובלשון חכמים [3]. **דיבר אליו דחק** — דיבור דוחק — מכריח, וכעין זה בלשון חכמים, עי' בראשית רבה פמ"ד ד, עמ' 432: המזל דוחקני ואומר אברם אינו מוליד.

5. **טעמך אשר ריק לא ישוב** — הפועל „טעם" בפיוט יניי מובנו להביע בהטעמה, ומזה: טעמו עשות למו שם (פיוטי יניי, עמ' יג, סג) — הדגישו והביעו בהטעמה, והוא נרדף עם דיבור או קול. דברי הפייטן כאן „טעמך אשר ריק לא ישוב" אינם אלא פאראפראזה של הפסוק: דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם (ישעיה נה, יא) [4]. לי נראה שכמה מובנים ל„טעם" בלשון הפייטן. לפעמים מובנו פקודה או צוו כמו: מטעם המלך (יונה ג ז) או בארמית „טעם": מני שים טעם (דניאל ד ג), ולפעמים עצה [5].

יידעתה את שאר ישוב — ה' הודיע ליעקב שישוב לארץ מולדתו. **שאר ישוב** — כינוי ליעקב עדה"כ שאר ישוב שאר יעקב אל אל גבור (ישעיה י, כא), עי' להלן בציוניי לפסוק שלפנינו, שורה 8.

6. **כבא סער שעיר כעכשוב** — בכת"י שפירסם זנה (שם) הנוסח: כבה, והפייטן רוצה לומר: כששככה חמת־נחשים של עשו. לחלק נמתה לחלקך שוב — אמרת ליעקב (= חלק) שיחזור לארץ אבותיו. **סער** — חמה, כעס, עדה"כ סערת ה' חמה יצאה (ירמיה כג יט). **שעיר** כינוי לעשו איש שעיר (בראשית כז יא). **עכשוב** — תהלים קמ ד. **לחלקך** — לארץ־ישראל, עדה"כ חלקי בארץ החיים, עי' להלן בציוניי לשורה 9.

7. **ככ' ויאמר ה'** — בראשית לא ג; פסוק זה הוא תחילת הסדר לפי סדר־הקריאה התלת־שנתי שהיה נהוג בארץ־ישראל [6]. הפסוק נדרש בבראשית רבה פע"ד א, עמ' 857: ויאמר ה' אל יעקב... צעקתי אליך ה' אמרתי אתה מחסי חלקי בארץ החיים (תהלים קמב ו), והלא אין ארץ החיים אלא צור וחברותיה... אלא ארץ שמיתיה חיין תחילה לימות המשיח. דברי המדרש הובאו כלשונם בקרובה שלפנינו, עי' להלן שורה 71 ובציוניי. הדרשה הובאה בירושלמי כלאים פ"ט ה"ד לב ע"ג; תנחומא בובר, ויצא, כג.

3) עי' מ. זולאי, עיוני לשון, עמ' ריט; ספרי, הלכה ואגדה בפיוטי יניי, עמ' 131, הערה 4.

4) ישעיה זנה, An Unknown Keroba of Yannai, בשנתון H.U.C.A., כרך XVIII (1944), עמ' 215, הערה 9.

5) עי' ספר השרשים לר"י אבן־גנאח, ערך טעם, עמ' 182 ובביאורי לקרובת יניי לסדר ויהי כל הארץ, שנתון בר־אילן, כרך ד'.

ונ׳ שאר ישוב שאר יעקב אל אל ג(בור).
ונ׳ זעקתי אליך יי אמרתי (אתה) מחסי חלקי בארץ ה(חיים)
ונ׳ לאמר לך אתן את ארץ כנען חבל נ(חלתכם)
ונ׳ ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם
עוֹלָם יְסוֹדָךְ / בָּנִיתָה בְחַסְדָּךְ / מְמַגֵּן בְּנֵי חֲסִידָךְ

ברוך מגן

ב* מְלָכוֹת בִּיקְרוֹתָיו // נְשׂוּאוֹת תָּם יְקָרוֹתָיו
סוֹכְנוֹתָיו וְצֵל קוֹרוֹתָיו // עוֹמְדוֹת תַּבְנִית קִירוֹתָיו

8. **ונ׳ שאר ישוב** — ישעיה י׳ כא; הפסוק רומז לגאולת ישראל, כשם שיעקב שב אל ארץ אבותיו כך גם „שאר יעקב" עתידים להיגאל; על הרעיון הזה מיוסדת כל הקרובה, עי׳ להלן שורה 30 בציוניי להפטרת הסדר ובדברי הפייטן, שורות 47—48, 86—90, שבהם שיבת יעקב לארץ־ישראל הוא סמל וסימן לשיבת הבנים לגבולם.

9. **ונ׳ זעקתי אליך** — תהלים קמב ו; הפסוק נדרש בבראשית רבה, עי׳ למעלה בציוניי לשורה 7 ויש בו משבחה של ארץ־ישראל, ארץ החיים, חלקם של אבות האומה ועם ישראל.

10. **ונ׳ לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם** — תהלים קה יא. תחילת הפסוק: ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם — לאמר לך אתן וגו׳, הפייטן רומז לפסוקים שיש בהם הבטחת הארץ ליעקב ולבניו; הפסוק הובא בדברי הפייטן להלן שורה 58: חבל נחלתך גאון יעקב היא.

11. **ונ׳ ויעמידה ליעקב לחק** — תהלים, שם, י, עי׳ בבאורי לשורה הקודמת.

12. **עולם יסודך** — בית משולש הפותח במה שסיים אחרון הפסוקים וחותם ברמז לברכת „מגן"; הפייטן ר"ל: ה׳ בנה עולמו בחסד, עדה"כ עולם חסד יבנה (תהלים פט ג). **ממגן בני חסידך** — ה׳ מגן על בני ישראל, בני חסידיו, ויש כאן רמז לברכה ראשונה של תפילת י"ח: וגומל חסדים טובים... וזוכר חסדי אבות... מלך עוזר ומושיע ומגן.

ב*) פיוט לברכה שניה („מחיה מתים") דומה במבנהו לקודמו, ממשיך את סימן הא"ב מאות מ׳ ואילך ומסיים ברמז לפסוק שני של הסדר. תוכן הפיוט: יעקב קרא לרחל וללאה השדה אל צאנו, במקום צנוע, וגילה להן את הסוד כי הוא עומד לברוח מבית לבן בפקודת ה׳.

14. **מלכות ביקרותיו נשואות תם יקרותיו** — נשי יעקב (= נשואות תם) היקרות דומות היו למלכות, עדה"כ בנות מלכים ביקרותיך (תהלים מה ו) שהובא להלן, שורה 21, בין הפסוקים ונדרש בכמה מקומות במדרשים על שרה, עי׳ בראשית רבה פמ"ה א, עמ׳ 448.

15. **סוכנותיו וצל קורותיו** — בכת"י זנה: סוכנות צל. רחל ולאה היו סוכנות הבית ומעמידות תבנית קירותיו. דברי הפייטן מובנים לפי בראשית רבה פ"ע טו, עמ׳

6) עי׳ מאן, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, עמ׳ 255.

פִּיקוּד אֲשֶׁר אֵלָיו נִגְלָה // צִימְּדָם וְלָהֶם גִּילָּה
קֵץ גָּע לָשׁוּב מִגּוֹלָה // רְצוּיָה תּוֹכַחַת מְגוּלָּה
שָׂר הַדָּבָר כִּי [נָח]וּץ // שִׁילַּח אַחֲרֵיהֶם וְהוּא בַחוּץ
תְּמִימוֹת וּצְנוּעוֹת מִנִּיאוּץ // תָּם בְּהַצְנֵיעַ קְרָאָם לְיִיעוּץ

ככ׳ וישלח יעקב | ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו
ונ׳ בנות מלכים ביקרותיך (נצבה שגל לימינך) בכתם או(פיר)

814: וללבן שתי בנות — כשתי קורות מפולשות מסוף העולם עד סופו (ודורש בנות — בונות, מעמידות בזכותן כל העולם), זו העמידה אלופים וזו העמידה אלופים, זו העמידה מלכים וזו העמידה מלכים וכו׳. **סוכנותיו** — עדה"כ ותהי לו סוכנת (מל"א א ב). **וצל קורותיו** — עדה"כ כי על כן באו בצל קורתי (בראשית יט ח). **עומדות** — במקום מעמידות. **תבנית קירותיו** — עדה"כ בנותינו כזויות מחטבות תבנית היכל (תהלים קמד יב) ובמדרש שכל טוב ויצא, עמ׳ 132: וללבן שתי בנות, כלומר בנויות זו כזו כשתי זויות מחוטבות.

16. **פיקוד אשר אליו נגלה** — יעקב גילה להן את ציווי ה׳ שנגלה אליו ואמר לו: שוב אל ארץ אבותיך. **פיקוד** — ציווי ה׳, עדה"כ אתה צויתה פקודיך לשמור מאד (תהלים קיט ד), ואולי מלשון זכירה, פקידה, ה׳ זכר את יעקב להחזירו למולדתו. **צימדם ולהם גילה** — יעקב חיבר אותן אליו וגילה להן את פיקוד ה׳.

17. **קץ גע לשוב מגולה** — הגיע הזמן לשוב מהגולה לארץ. **קץ** — עי׳ להלן שורה 43. **רצויה תוכחת מגולה** — עדה"כ טובה תוכחת מגולה מאהבה מסתרת (משלי כז ה), ורוצה לומר שיעקב החליט לגלות לרחל וללאה את האמת על תככי לבן אביהן.

18. **שר הדבר כי נחוץ** — כשיעקב ראה שעליו למהר ולעזוב את בית לבן שלח לקרוא לנשיו השדה בחוץ כדי להיוועץ אתן. **הדבר** — בכ"י זנה: דבר. **הדבר נחוץ** — עדה"כ כי היה דבר המלך נחוץ (שמואל א׳ כא ט).

19. **תמימות וצנועות מניאוץ** — נשי יעקב הצנועות ידעו לשמור את הסוד ולא לגלותו ללבן. **תם בהצניע קראם לייעוץ** — יעקב קרא לנשיו להיוועץ אתן בשדה במקום צנוע, לפי בראשית רבה פע"ד ב, עמ׳ 858: וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה וגו׳ אמר רבן שמעון בן גמליאל בג׳ דברים אני אוהב בני מדי שאין מושכין ואוכלין... ואין מתייעצים אלא בשדה הה"ד וישלח יעקב וגו׳. בנוסח אחר שם: ואין נוטלים עצה אלא במקום רווח. המאמר הובא גם בתנחומא בובר ויצא, כד; תנחומא חקת, ו; פסיקתא דרב כהנא, פרה, דף ל"ג ע"ב; בבלי ברכות ח ב; עי׳ גם להלן שורה 22 לעניננו. **לייעוץ** — בכת"י זנה: לייעוץ (יו"ד צירה).

20. **ככ׳ וישלח יעקב** — בראשית לא ד, עי׳ בהערה הקודמת ציוני הדרשות לפסוק זה.

21. **ונ׳ בנות מלכים ביקרותיך** — תהלים מה י, עי׳ למעלה שורה 14.

וג׳ הגיד לך אדם מה טוב ומה יי דורש ממך כי אם עשות משפט
ואהבת חסד והצנע לכת עם א(להיך).
וג׳ ה׳ לי לא אירא מה יעשה לי אדם.

אָדָם וּבְהֵמָה תּוֹשִׁיעַ / אֵל הַמּוֹשִׁיעַ / תְּחִיַּית טַל לָנוּ תַּשְׁפִּיעַ

ברוך מחיה

ג יִרְאָה וּמוֹרָא לִירֵאֶיךָ אַיִן // כִּי בְּיִרְאָתְךָ כֹּל נֶגְדְּךָ כְּאַיִן
נַמְתָּה לְאִישׁ מִיתְיָירֵא / מַה תִּיתְיָרֵא // אֵיךְ גֶּבֶר יָרֵא / יִירָא מִלֹּא יָרֵא

22. **וג׳ הגיד לך אדם** — מיכה ו ח; הפסוק הובא כאן בקשר לדברי הפייטן, שורה 19: תם בהצניע קראם לייעוץ. הפסוק נדרש בתנחומא בובר מקץ, ח, על צניעותו של יעקב: לפיכך אמר יעקב (למה תתראו) אל תראו עצמיכם... אלא היו מהלכין **בצנעה**, שנאמר הגיד לך אדם מה טוב וגו׳ והצנע לכת עם אלהיך.

23. **וג׳ ה׳ לי לא אירא** — תהלים קיח ו; הפסוק הובא בקשר להבטחת ה׳ ליעקב: שוב אל ארץ אבותיך... ואהיה עמך, ונדרש על יעקב במדרש תהלים קיח סי׳ ט: ה׳ לי לא אירא... יעקב אמר ה׳ לי... מה יעשה לי עשו ולבן.

24. **אדם ובהמה תושיע** — תהלים לו ז; הפייטן רומז בבית זה לברכת מחיה ולטל המביא תחייה לאדם ולבהמה, עי׳ פיוטי ינאי, עמ׳ שצח, שורות יג, יד.

26. **יראה ומורא ליראיך אין** — פיוט בן ארבעה בתים בסימן ינאי, מסיים ברמז לפסוק ראשון של הפטרת היום המובא בלוית פסוקים אחדים; הפייטן רוצה לומר: ליראי ה׳ אין פחד וגם ליעקב בתוכם. הפייטן רומז להפטרת הסדר: ואתה אל תירא עבדי יעקב, עי׳ בהערה לשורה הבאה ולשורה 30. **כי ביראתך כל נגדך כאין** — עדה״כ: ביראת ה׳ מבטח עז (משלי יד כו).

27. **נמתה לאיש מיתיירא מה תיתירא** — ה׳ אמר ליעקב אל תירא ובכל זאת, התיירא, עי׳ בראשית רבה פע״ו א, עמ׳ 896: ויירא יעקב וגו׳ ר׳ פינחס בשם ר׳ ראובן פתח בטח אל ה׳ בכל לבך (משלי ג, ה), שני בני אדם הבטיחן הקב״ה ונתייראו הבחור שבאבות והבחור שבנביאים. הבחור שבאבות — זה יעקב, שנאמר כי יעקב בחר לו יה (תהלים קלה ד), ואמר לו הקב״ה הנה אנכי עמך (בראשית כח טו) ולבסוף נתיירא [ויירא יעקב]; עי׳ גם מכילתא מסכתא דעמלק פ״ב, עמ׳ 185: ויירא יעקב... אדם שהקב״ה הבטיחו היה ירא ומפחד, וכן בשמות רבה לב, ז: וכן אתה מוצא שהראה הקב״ה ליעקב שרי כל מלכות ומלכות שנאמר (בראשית כח יב) ויחלום והנה סולם מוצב ארצה... הראה לו אותן נופלים, שנאמר והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, אמר לו הקב״ה: עלה אף אתה. אמר לו יעקב: **מתיירא** אני שמא ארד כשם שירדו אלו, אמר לו הקב״ה: אל תתיירא, כשם שאיני יורד מגדולתי כך לא אתה ולא בניך יורדים מגדולתם. **איך גבר ירא יירא מלא ירא** — כבר העיר ר״ש ליברמן על הדרשה במדרש הגדול וישלח לב, ח (מהדורת מרגליות, עמ׳ תקסג): ויירא יעקב... ויצר לו, לפי שידע בעשו שאין בו יראת שמים לכך נתירא ממנו... והוי ירא את מי שאינו ירא את השמים. הפתגם מצוי גם בארמית בסדר אליהו זוטא פט״ז. רמא״ש עמ׳ 12: „שמואל הקטן אומר בנפול אויבך אל תשמח וגו׳. הוא היה אומר דחיל

יִירָאֲךָ בְּאַרְצוֹ / וְגַם חוּץ לְאַרְצוֹ // מְלֵאתָה חֶפְצוֹ / וְהִשְׁלַמְתָּה יְעוּצוֹ
יָהּ תִּירְגַּלְתּוֹ לְמוֹלַדְתּוֹ לַהֲשִׁיבוֹ // לְשַׁאֲנַנּוֹ לְהַשְׁלִיווֹ / לְהַשְׁקִיטוֹ וּלְיַישְּׁבוֹ

ככ׳ ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה׳ (ואל תחת ישראל כי הנני
מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים ושב יעקב ושקט ושאנן)
ואין מ(חריד)
וג׳ הציבי לך ציונים שימי לך תמרורים שיתי לבך למסילה דרך
הלכתה שובי בתולת ישראל שובי אל עריך א(לה)
וג׳ ואתה קדוש | יושב תהלות ישראל

ד אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי בְּעֵת הָיָה אֶצְלוֹ / לוּלֵי כִּי הָיְתָה שׁוֹמְרוֹ וְצִילּוֹ

מן לא דחיל״. בפיוט שלפנינו נמצא הפתגם בלשון שאלה: איך גבר ירא, יירא מלא־ירא? [7]

28. **יירא‍ך** — בכת״י זנה: יראך (יו״ד שוא). **יראך בארצו וגם חוץ לארצו** — הפייטן רומז כאן לדרשה, שיעקב פחד בחוץ־לארץ שמא תגן ישיבת ארץ־ישראל על עשו, עי׳ בראשית רבה פט״ו ב, עמ׳ 898: „ויירא יעקב... [אמר ר׳ יהודה בר׳ אילעאי] אמר כל השנים הללו ישב בארץ ישראל, תאמר שהוא בא עלי מכוח ישיבת ארץ־ישראל״, אבל ה׳ מילא חפצו והשלים ייעוצו — לעזוב את בית לבן ולשוב לארץ אבותיו.

29. **יה תירגלתו למולדתו להשיבו** — ה׳ נהג את יעקב והגן עליו בדרכו לארץ־ישראל. **תירגלתו** — עדה״כ ואנכי תרגלתי לאפרים (הושע יא ג). **לשאננו להשליוו** — בכת״י זנה: ולהשליוו; הפייטן משתמש כאן בלשון ההפטרה בפסוק בשורה הבאה; ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד.

30. **ככ׳ ואתה אל תירא עבדי יעקב** — ירמיה ל, י; תחילת ההפטרה של הסדר [8]. הפסוק נדרש בויקרא רבה פכ״ט ב, עמ׳ תרסט: רב נחמן פתח ואתה אל תירא עבדי יעקב וגו׳, מדבר ביעקב. ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (בראשית כח יב)... הראהו שרה של בבל עולה ויורד... ושל מדי... ושל יון... ושל אדום עולה ויורד. אמר לפניו רבון העולמים כשם שיש לאלו ירידה כך יש לי ירידה? אמר לו הקב״ה: אל תחת, עלה שאת עולה ואין את יורד, אעפ״כ נתירא ולא עלה, עי׳ למעלה שורה 27.

שיבת יעקב לארץ ישראל מסמלת את שיבת הבנים לגבולים, עי׳ למעלה שורה 8.

31. **וג׳ הציבי לך ציונים** — ירמיה לא כ; גם כאן רומז הפייטן לקיבוץ גלויות בדומה לשיבת יעקב לארץ מולדתו. „שוב אל ארץ אבותיך״ מקביל ל„שובי בתולת ישראל אל עריך״.

32. **וג׳ ואתה קדוש** — תהלים כב ד; הפסוק מובא בחלק זה בכל קרובה של ינאי ורומז לקדושה שישראל מהללים לה׳.

33. **ארמי** — פיוט בלי כל אקרוסטיכון קרוב בלשונו וצורתו ל„סילוק״ וניכר בסיומו במלה „קדוש״. תוכן הפיוט: לבן ביקש לעקור את יעקב וביתו, רימה והיתל בו,

7) מדרשי תימן, ירושלים ת״ש, עמ׳ 5—6; עי׳ ספרי הלכה ואגדה בפיוטי ינאי, עמ׳ 109.
8) עי׳ מאן, שם, עמ׳ 255.

הִיתֵּל וְרִימָּה וְאַתָּה אוּמָּן / כִּיזֵּב וְשִׁיקֵּר וְאַתָּה נֶאֱמָן
נָתַן לוֹ בְּרוּדִים וּפְקַדְתָּם / עֲקוּדִים וּנְקוּדִים וְיִיחַמְתָּם
הֶרְאָה לוֹ בַּיּוֹם לַצְּעִירָה // וְהֵבִיא לוֹ בַּלַּיְלָה לַבְּכִירָה
הוּא כְּפוֹעֵל אֱמֶת / פָּעֳלוֹ בֶּאֱמֶת / וְהוּא כְּאִישׁ מִרְמוֹת / עֵץ עָלָיו לְרַמּוֹת
וְשׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל נִקְרֵאתָה קָדוֹשׁ
ה אִיחוּר וַהֲפַכְפַּךְ עִיקּוּשׁ וּפְתַלְתּוּל // מִרְמוֹת וָתוֹךְ הֶתֶל וַעֲקַלְקוֹל

ורק אלקי ישראל היה בעזרו והצילו מיד לבן. **ארמי אבד אבי בעת היה אצלו** — עדה"כ דברים כו ה; לבן הארמי רצה לאבד את יעקב אבינו לולי ה' ששמרו. **שומרו וצילו** — עדה"כ תהלים קכא ה: שמר ישראל... ה' שמרך ה' צלך.

34. **היתל ורימה** — בכת"י זנה: היתל ושיקר (ומנוקד הכל בצירה); לבן הארמי היתל ביעקב ורימהו, כמו שכתוב: ואביכן התל בי (בראשית לא ז). **ואתה אומן** — ה' לא נתן להרע ליעקב ושינה צורת הכבשים כאומן לטובת יעקב, עי' בראשית רבה פע"ד ג, עמ' 860: אם כה יאמר נקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן נקדים (שם ח), ר' ברכיה ור' לוי בשם רבי חמא ברבי חנינה צפה הקב"ה מה לבן עתיד לעשות עם יעקב והיה צר צורה **כיוצא בה.**

35. **נתן לו ברודים ופקדתם** — כמו שכתוב: ויצל אלהים את מקנה אביכם ויתן לי. ויהי בעת יחם הצאן... וארא בחלום והנה העתודים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים (שם ט—י); עי' תנחומא ויצא, יא: שהיה הקב"ה מחליף את העקודים לנקודים ואת הנקודים לעקודים; עי' תנחומא בובר, שם, כד. **ונקודים** — בכת"י זנה: נקודים.

36. **הראה לו ביום** — כמו שכתוב: ויהי בערב ויקח את לאה בתו ויבא אותה אליו (בראשית כט כג); ועי' תנחומא ויצא, ז: דבר אחר עושה משפט לעשוקים (תהלים קמו ז), זו רחל שהיתה עשוקה שהושיבה אביה באפריון, והכניס את לאה וכיבה את הפנסין והוציא בידו את רחל, יש עושק גדול מזה?

37. **הוא כפועל אמת** — יעקב נהג בבית לבן כפועל אמת, כדברי יעקב: ואתנה ידעתן כי בכל כחי עבדתי את אביכן (בראשית לא ו). **והוא** — בכת"י זנה: וארמי; לבן נהג כרמאי בעצת מרמות. **עץ** — יעץ. **כפועל אמת פעלו באמת** — מליצה דומה — בברכת קידוש לבנה: פועל אמת שפעולתו אמת.

[והשוה ב"ר פ"ע כ' 879: ויעבד עמו עוד שבע שנים אחרות... מה ראשונות באמונה אף אחרונות באמונה.]

38. **ושומר ישראל נקראתה קדוש** — עדה"כ תהלים קכא ד; שם כב ד.

39. **איחור והפכפך** — פיוט הנקרא בכתבי הגניזה בשם „עשירייה", על שום שהוא עשוי עשרה בתים בסימן א"ב עד י'. תוכן הפיוט תאור סבלו של יעקב בבית לבן, מרמותיו של לבן הזקינו את יעקב לפני הזמן, עד שהגיע קץ גאולתו וה' אמר לו: שוב אל ארץ אבותיך. סיום הפיוט: הבעת תקווה שגם עם ישראל יזכה להגאל מסבלותיו ולשוב

בֵּנְתָּה כִּי עָשׂ לָבָן לְתָם אֲשֶׁר הִתְמַמְתָּה // וְעִם עִקֵּשׁ נִיתְעַקַּשְׁתָּה / וְעִם תָּמִים נִיתַּמָּמְתָּה
גִּיוְיוֹ שָׁחַף קֶרַח / וְגוּפוֹ שָׁזַף קֶדַח // קָץ מִפְּנֵי חוֹרֶב / וְקָט מִפְּנֵי חוֹרֶף
דִּימָּה לֶאֱכוֹל חֵילוֹ וִיגִיעוֹ // סַחְרוֹ וּשְׂכָרוֹ וּבַסּוֹף נַפְשׁוֹ

לארצו. **איחור והפכפך** — כל מעשיו של לבן היו מרמה ועוול, עי' בראשית רבה פע"ד ג, עמ' 859: ואתנה ידעתן וגו' ואביכן התל בי והחליף את משכרתי עשרת מונים (בראשית לא ז), אמר ר' חייה רבה על כל דבר ודבר שהיה מתנה עם אבינו יעקב היה חוזר בו [עשרה פעמים למפרע הן לא, רבנין אמ'] מאה פעמים עי' גם תנחומא ויצא יא; תנחומא בובר, שם, כד. **איחור** — בכת"י זנה: איחור (אלף צירה), ומובנו: זנות ומעשים מגונים *[8]. **עיקוש ופתלתל** — עדה"כ דברים לב ה. **מרמות ותוך** — תהלים י ז. **התל** — בכת"י זנה: הותל (תי"ו סגול), כמו שכתוב: ו אביכם התל בי (בראשית לא ו). **ועקלקול** — מספר יחיד של השם אינו עקלקל, על משקל פעלעל, כמו אדמדם ולא עקלקלה, אלא עקלקול, על משקל פעלעול [9].

40. **בנתה כי עש לבן לתם אשר התממתה** — ה' ראה מה שעשה לבן ליעקב התם והפר מחשבותיו. **ועם עקש נתעקשתה** — עדה"כ תהלים יח כו—כז; הפייטן רומז לדרשה בבראשית רבה, שם, עמ' 860: אם כה יאמר נקדים יהיה שכרך וגו', ר' ברכיה ור' לוי בש"ר חמא ברבי חנינה צפה הקב"ה מה לבן עתיד לעשות עם יעקב והיה צר צורה כיוצא בה; עי' תנחומא ויצא, שם. **ניתממתה** — בכת"י זנה: ניתתממתה, (תי"ו ראשונה פתח, מי"ם ראשונה פתח).

41. **גיויו שחף קרח** — גופו של יעקב חלה מקרח, כדברי יעקב ללבן: **הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה** (בראשית לא מ). **וגופו שזף קדח** — גופו נשרף מחום השמש. **קדח** — שם מפועל קדח, נמצא גם בלשון חכמים והמכוה והקדח (נגעים פ"ו מ"ח), ונשנה בפיוטי ינאי, עמ' שלו. **קץ מפני חורב** — נפשו קצה מהחום ומהקור. **קט** — מקביל לקץ, מאס; עי' פיוטי ינאי, עמ' רנא: המלמד מוסר לא יקוט בו / ושומיע ויכוח לא יקוץ בו.

42. **דימה לאכול חילו ויגיעו** — לבן ביקש לאכול את רכושו של יעקב, כדברי האמהות: הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספנו (בראשית לא טו). **סחרו ושכרו ובסוף נפשו** — בכת"י זנה: סחרו (חי"ת קמץ), לבן רצה לכלות הכל, את הרכוש ואת הנפש, כמו שכתוב במדרש הגדה של פסח: צא ולמד שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן ביקש לעקור את הכל, עי' מדרש תנאים לדברים כו, ה, עמ' 172; פרקי רבי אליעזר, פרק לו; מדרש הגדול בראשית, מהדורת מרגליות, עמ' תקמט.

*8) עי' ש. ליברמן, ממעיני חז"ל, קונטרסים לעניני הלשון העברית, שנה א, חוברת א, עמ' 47; ח' ילון מדרשות ומקראות, לשוננו כט (תשכ"ה), חוברת ד', עמ' 213—217; י. קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 4—8.

9) עי' מלון בן־יהודה, ערך עקלקל, עקלקלה.

הִקְטִינוּ לְלֹא עֵת / הִזְקִינוּ לְלֹא קֵץ // וּלְכָל תִּיכְלָה רָאִיתָה קֵץ
וְקֵץ שִׁיבָתוֹ לָשׁוּב / קָרַב וְנִמְתָּה לוֹ שׁוּב // כְּבָטַח בָּךְ וְנָם וְשַׁבְתִּי /
וְהִבְטַחְתּוֹ וַהֲשִׁיבוֹתִיךָ
זָר וְגַם נָכְרִי אָז יֵיחָשֵׁב // בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה וְזָרָה כָּל יוֹשֵׁב
חֲזוֹר לֹא נֶאֱמַר לוֹ / שׁוּב נֶאֱמַר לוֹ // בְּמַחֲזִירוֹ לַחֲסוֹת / וּתְשׁוּבָה לַעֲשׂוֹת
טָעִינוּ בֵּין נָכְרִים / וְנִזְרִינוּ בֵּין זָרִים // עוֹרַבְנוּ בַּגּוֹיִם / נִיבְלַלְנוּ בָּעַמִּים

43. **הקטינו ללא עת הזקינו ללא קץ** — בכת״י: והזקינו; לבן החליש את יעקב וזקנה קפצה עליו. קץ — זמן קבוע, כמובן השם במגלות הגנוזות[10]. **ולכל תכלה ראיתי קץ** — עדה״כ תהלים קיט צו, והפייטן רוצה לומר שהגיע קץ וסוף לסבלות יעקב בבית לבן.

44. **וקץ שיבתו לשוב קרב ונמתה לו שוב** — כשקרב זמן שיבתו של יעקב לארץ אמר לו ה׳: שוב אל ארץ אבותיך. **כבטח בך ונם ושבתי** — כאשר יעקב בטח בה׳ ואמר: ושבתי בשלום אל בית אבי (בראשית כח כא). **והבטחתיו והשיבותיך** — ואמנם ה׳ גמל לו על בטחונו והבטיחו: והשבתיך אל האדמה הזאת (שם, טו); עי׳ תנחומא בובר, וישלח, ב: אמר ר׳ אושעיא אמר לו הקב״ה: אשריי ואשריך כשאעשה לך הדבר הזה. חזר ותבע: ושבתי בשלום. אמר לו: והשבותיך. אמר ר׳ חנינא בר יצחק אשריו לילוד אשה שכך שמע מבוראו, ראו כל מה שתבע מבוראו הבטיחו.

45. **זר וגם נכרי אז ייחשב בארץ נכריה וזרה כל יושב. אז** — ח׳ בכת״י זנה, **כל יושב** — בכת״י זנה: כל [בה] יושב; ה׳ אמר ליעקב שוב אל ארץ אבותיך כי מי שגר בחוץ־לארץ „בארץ נכריה" נחשב לנכרי, כדעת חז״ל על יעקב: הרי הוא אומר ושבתי בשלום אל בית אבי... כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה (תוספתא עבודה זרה, ד, ה, עמ׳ 466) וכן בספרא בהר פרשה ה, ד (מהדורת ויס קט ע״ג): כל היוצא לחוצה לארץ כאילו [הוא] עובד עבודה זרה.

46. **חזור לא נאמר לו שוב נאמר לו** — ה׳ לא אמר לו „חזור" אל ארץ אבותיך אלא „שוב" כדי לרמוז לו. **במחזירו לחסות ותשובה לעשות** — שיחסה בצל ה׳ המחזירו ויעשה תשובה. הפייטן מבדיל כאן בין „חזור" בלשון חכמים ל„שוב" בלשון המקרא ודורש „שוב" מלשון תשובה. ואיני יודע מקור דברי הפייטן[11]. בכת״י זנה: חזור לך נאמר לו ושוב, ולפי זה אין כאן ניגוד בין „חזור" ל„שוב".

47. **טעינו בין נכרים** — יעקב הוא בדברי הפייטן סמלו של עם ישראל לעתיד, וכשם שיעקב־ישראל אחרי שנות גלותו חזר לארץ מולדתו, כך גם בני ישראל אחרי שנות נדודים וגלות בין זרים ונכרים ה׳ ישיבם לארצם ויקבצם מארבע כנפות הארץ, הפייטן מסיים בתפילה שיש בה רמז לשיבה ולתשובה ולישיבה בארץ: שובינו, השיבנו, הושיבנו,

10) עי׳ יגאל ידין, מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים 1957 עמ׳ 257.
11) עי׳ ספרי הלכה ואגדה בפיוטי ינאי, עמ׳ 269; יחזקאל קוטשר, מלים ותולדותיהן, עמ׳ 76.

יָהּ עוֹד שׁוֹבְבֵינוּ / וְאֵלֶיךָ הֲשִׁיבֵינוּ // בֶּטַח הוֹשִׁיבֵינוּ / וְשֶׁקֶט יַשְּׁבֵינוּ

אל נא לעולם

שוב אל ארץ
ו אַדְמַת קוֹדֶשׁ הַמְּקֻדֶּשֶׁת // וּמִכָּל אֲרָצוֹת מְוּקְדֶּשֶׁת
בְּעֶשֶׂר קְדוּשׁוֹת נִיקְדֶּשֶׁת // וּקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּהּ מְקַדֶּשֶׁת
גְּבוּל נַחֲלַת עֲמָמִים שִׁבְעָה // אֲשֶׁר נָשָׂאתִי יָדִי בִּשְׁבוּעָה
דִּיגְלֵי חֲצוּבֵי חָצְבָה שִׁבְעָה // יְחַלְּקוּהָ מְחַלְּקֵי חֵלֶק לְשִׁבְעָה

ישבינו; על יעקב כסמל לישראל עי׳ למעלה הערות 8, 30. **עורבנו** — מקביל לניבללנו, נזרינו.

(48) **ואליך השיבנו** — עדה״כ איכה ה כא. **השיבנו** — בכת״י זנה: שובבינו (ע״פ ישעיה מט ה).

49. **אל נא** — חסר בכת״י זנה.

50. **שוב אל ארץ** — בכת״י זנה „ארץ" חסרה, וצריך לקרוא בכל הפיוט: שוב אל אדמת... בעשר...

51. **אדמת קודש** — י״א בתים מרובעים בסימן א״ב שלם והוא כעין פתיחה לפיוטים הבאים אחריו, תוכנו: הימנון ושבח לארץ ישראל, קדושתה וטיבה והבטחתה לירושת נצח לאבות האומה ולבניהם אחריהם. שיבת יעקב לארץ אבותיו מסמלת את הבטחת הגאולה וקיבוץ הגלויות לבנים. **אדמת קודש** — שמות ג ה; בכת״י זנה: אדמת ישראל. **ומכל ארצות מוקדשת** — לפי כלים פ״א מ״ו: עשר קדושות הן. ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. **ומכל** — בכת״י זנה: מכל.

52. **וקדושים אשר בה מקדשת** — עי׳ פיוטי ינאי עמ׳ רכז: היא (א״י) קודש, והם קודש, יבואו קדושים וינחלו קדושה ומקודשה. כאן הפייטן רוצה לומר, שארץ ישראל היא המקדשת, מוסיפה קדושה, לבני ישראל עם קדושים. והעירני פרופ׳ ע״צ מלמד למדרש תהלים מזמור ט״ו סי׳ ב׳ על הפסוק „לקדושים אשר בארץ המה" (תה׳ טז ג): „שאין הקב״ה קורא לצדיק קדוש עד שינתן בארץ... ואפילו אבות העולם לא נקראו קדושים עד שניתנו בארץ שנאמר „הן בקדושיו לא יאמין" (איוב טו טו). וייתכן שהפייטן התכוון לקדושת הקבורה בארץ".

53. **גבול נחלת עממים שבעה אשר נשאתי ידי בשבועה** — ה׳ נשבע לאברהם לתת לו ארץ שבעה עמים לפי בראשית טו, יח; עי׳ שמות יג, יא: והיה כי יביאך ה׳ אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך, ובמכילתא, מסכת דפסחא פרשה יז, מהדורת הורביץ־רבין, עמ׳ 63: והיה כי יביאך ה׳ אל ארץ הכנעני — בארץ שבעה עממים הכתוב מדבר.

54. **דיגלי חצובי חצבה שבעה** — ה׳ חילק את העולם כולו לצבאות העמים והברואים שנבראו בשבעת ימי הבריאה ובשבע ארצות, ואילו את ארץ ישראל נתן לבני ישראל, עדה״כ: חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה (משלי ט א), עי׳ ויקרא רבה פי״א,

הִבְטַחְתִּי לַסָּב בְּשׁוּב אָשׁוּב // וְלָאָב בְּנִשְׁתַּחֲוֶה וְנָשׁוּב
וְהִנֵּה גַּם לְךָ נֶאֱמַר שׁוּב // כִּי שְׁבוּת אָהֳלֶיךָ אָשׁוּב
זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִיא // וְלֹא כִּשְׁאָר כָּל הָאֲרָצוֹת הִיא
חֶבֶל נַחֲלָתְךָ גְּאוֹן יַעֲקֹב הִיא // אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לִשְׁמָךְ הִיא
טוֹבָה וּרְחָבָה וּשְׁמֵינָה // וּבְפֵירוֹתֶיהָ מְשׁוּמָּנָה

ב׳ עמ׳ ריט: ר׳ ירמיה ב״ר לעזר פתר קרייה בברייתו של עולם, חכמות בנתה ביתה — זה הקב״ה שברא את כל העולם כולו בחכמה... חצבה עמודיה שבעה — אלו שבעת ימי בראשית, עי׳ גם תוספתא סנהדרין פ״ח ה״ט עמ׳ 428 ומדרש משלי ט, א ובפיוט ר׳ אלעזר הקליר „תכנם לארץ״ לשמיני עצרת: שבע ארצות שבע ושבעת עמודי מים (מחזור רדלהיים תרכ״ו, דף נו). דיגלי — פלוגה, מחנה צבא, עי׳ שמות רבה פט״ו, ו: אין דגלים אלא צבאות שנאמר (במדבר ב) דגל מחנה... וצבאו ופקדיהם וכן דגלי השמים והמלאכים ודגלי ארץ ישראל, וכן מובנו גם במגלות הגנוזות[12]. חצובי חצבה שבעה — שבעת העמודים רומזים לשבע ארצות בעולם שמהן נבחרה הארץ, וכן בפיוטי ינאי (עמ׳ רמח): לשדמות עממים שבעה / הקרואה שמות ש(בעה) / [ת]לויה בחצבה ע[מודיה שבעה]; עי׳ מדרש תהלים מזמור צב (מהדורת בובר, עמ׳ 402): שבעה ארצות בראתי ומכולם לא בחרתי אלא ארץ־ישראל, שנאמר תמיד עיני ה׳ אלהיך בה (דברים יא יב). וכן בתנחומא ראה יח: חביבה ארץ־ישראל שבחר בה הקב״ה, אתה מוצא כשברא העולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר בא״י, מניין שכן הוא אומר בהנחל עליון גוים (דברים לב ח)... אמר הקב״ה יבאו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי, עי׳ גם ספרי האזינו פיסקא שיא. יחלקוה מחלקי חלק לשבעה — עדה״כ תן חלק לשבעה וגם לשמונה (קהלת יא ב), שנדרש בקהלת רבה יא על בני ישראל השומרים שבת ושבעת ימי החג; עי׳ גם פסיקתא דרב כהנא, פיסקא כח (מהדורת מנדלבוים, עמ׳ 419).

55. **הבטחתי לסב בשוב אשוב** — ה׳ הבטיח לסב — לאברהם: שוב אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן (בראשית יח י). **ולאב בנשתחוה ונשוב** — בכת״י זנה: ולאב ולבן. והפייטן רוצה לומר: אברהם אמר: ואני והנער נשתחוה ונשובה אליכם (בראשית כב ה) ובבראשית רבה פנ״ו ב, עמ׳ 597 שמעין נבואה נזרקה מפיו: בישרו שחוזר מהר המוריה בשלום.

56. **והנה גם לך נאמר שוב** — גם ליעקב נאמר שוב אל ארץ אבותיך. **כי שבות אהליך אשוב** — עדה״כ ירמיה לב מד. **אשוב** — בכת״י זנה: נשוב.

57. **זבת חלב ודבש היא** — דברים יא ט. **ולא כשאר ארצות היא** — עדה״כ שם י: כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא. **כשאר** בכת״י זנה: בשאר (שי״ן שוא, אל״ף צירה, השפעה ארמית?).

58. **חבל נחלתך גאון יעקב הוא** — עדה״כ דברים לב ט; תהלים קה י. **ארץ ישראל לשמך היא** — הארץ נקראת ארץ ישראל על שם יעקב — ישראל; עי׳ בציוניי למעלה שורה 10.

59. **טובה ורחבה ושמינה** — שמות ג ח, וגם בברכת המזון: נודה לך... על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ובנחמיה ט לה: ובארץ הרחבה והשמנה.

12) עי׳ יגאל ידין, שם, עמ׳ 57.

יְשִׁיבָתָהּ מִכֹּל מְשׁוּנָּה // וּמִמַּזִּיק וּמִמַּחֲרִיד מְשַׁאֲנָנָה
כְּהוֹצִיא פִּיךָ בְּנוֹי קוֹלָךְ // כְּצֵאתְךָ מִבֵּית אָבִיךָ בְּמַקְלָךְ
לֹא תִשְׁתָּע, שׁוּב בְּרוֹב קְהָלֶיךָ // כִּי מוֹלַדְתְּךָ בְּטוֹב תְּקַבְּלָךְ
מוֹלַדְתְּךָ וּמוֹלִידֶךָ לָךְ מְצַפִּים // מְחַנְּנִים כִּי תוּצַּל מֵחֲצוּפִים
נִינֶיךָ כּוּלָּם צוֹפִים // צְרוּפִים רְצוּפִים וּצְנוּפִים

ובפירותיה משומנה — עי׳ דברים לב יג—יד: ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים... עם חלב כליות חטה, ובספרי עקב, פיסקא לז: פירות ארץ ישראל קלים לאכול מכל הארצות, אי קלים לא יהיו שמנים, תלמוד לומר ארץ זבת חלב ודבש — שמנים כחלב ומתוקים כדבש.

60. **ישיבתה מכל משונה** — עי׳ דברים יא יב: ארץ אשר ה׳ אלהיך דורש אותה תמיד. ובתוספתא ע״ז, פ״ד ה״ג, עמ׳ 466: מלמד שישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה. **וממזיק וממחריד משאננה**. בכת״י זנה: משואננה; בספרי פיסקא מא (מהדורת רמא״ש דף עט): כשישראל עושים רצונו של מקום תמיד עיני ה׳ אלהיך בה (דברים שם) ואינן ניזוקים. **וממזיק וממחריד משואננה** — עדה״כ חרדו שאננות (ישעיה לב יא), ושקט ושאנן ואין מחריד (ירמיה ל י).

61. **כהוציא פיך בנוי קולך** — בחלק זה צריך להקדים את הפסוק „שוב אל ארץ אבותיך״ לפני כל בית. וגם כאן: שוב אל ארץ אבותיך כאשר הוציא פיך — הכוונה לדברי יעקב בצאתו מבית אביו: אם יהיה אלהים עמדי... ושבתי בשלום אל בית אבי (בראשית כח כא). **בנוי קולך** — בקולך הערב, עי׳ להלן שורה 81. **כצאתך מבית אביך במקלך** — בראשית לב יא.

62. **לא תשתע** — אל תתמהמה, עדה״כ ואתה ישראל עבדי, יעקב אשר בחרתיך... אל תירא כי עמך אני אל תשתע כי אני אלהיך (ישעיה מא ח—י). **שוב ברוב קהליך** — עדה״כ: כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות (בראשית שם). **כי מולדתך בטוב תקבלך** — עיין בשורה הבאה.

63. **מולדתך ומולידך לך מצפים** — דברי הפייטן יובנו לפי בראשית רבה פע״ד א, עמ׳ 858: אמר לו הקב״ה אתה אמרת חלקי בארץ החיים, שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך **אביך מצפה לך, אמך מצפה לך**, אני עצמי מצפה לך. **מחננים כי תוצל מחצופים** בכת״י זנה: מחיצופים; יצחק ורבקה מתפללים לשלום יעקב והצלתו מידי עשו.

64. **ניניך כולם צופים** — בכת״י זנה: כולם לך, כל משפחת יעקב צופה ומצפה לבואו לארץ. **צרופים רצופים וצנופים** — כולם מאוחדים ומחוברים; יש כאן שימוש באליטרציה של המלה מצפה, צופה ואות צד״י הנמצאת בבראשית רבה וגם כאן. מקור דברי הפייטן על ניני יעקב המוכנים לשוב ארצה בבראשית רבה פע״ט ד, עמ׳ 939: בוא יבוא ברנה נושא אלומותיו (תהלים קכו ו) היידי ליה אתי טעין עולמוי ועולמתיה (= בא ונושא נעריו ונערותיו) ויבא יעקב שלם.

סְגוּלַּת מוֹשַׁב הַמְּלָכִים // הָעֲתִידִים הֱיוֹת עֲפָרָךְ מְלַחֲכִים
עִימָּךְ בַּדֶּרֶךְ יִהְיוּ מְהַלְּכִים // כִּיתֵּי מַחֲנוֹת מַלְאָכִים
פִּירְיָהּ וִיבוּלָהּ   נוֹתֶנֶת // לָךְ וּלְזַרְעָךְ נִיתֶּ[נֶת]
[צִדְקָ]תָךְ בָּהּ לֹא מִתְמַתֶּנֶת // וְזָרָה בָּךְ לֹא מִתְחַתֶּנֶת
קִיבּוּעַ אֲבָנֶיהָ בַּרְזֶל נִיקְצָ[ב] // וַהֲרָרֶיהָ נְחוֹשֶׁת נֶחְצָב

.65 **סגלת מושב המלכים** — ארץ ישראל היא קרית מלך רב, עדה״כ קהלת ב ח: כנסתי לי... סגלת מלכים; עי׳ תהלים קלב יג. **העתידים להיות עפרך מלחכים** — עדה״כ ישעיה מט כג.

.66 **עימך בדרך יהיו מהלכים כתי מחנות מלאכים** — לפי בראשית לב ב: ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלהים, ובבראשית רבה פע״ד יז, עמ׳ 876: כמה מלאכים היו לפני יעקב אבינו בכניסתו לארץ [ר׳ הונא בש״ר אייבו ס׳ ריבוא], ובשיר השירים רבה פ״ז א: ר׳ ברכיה בש״ר לוי ששים רבוא מלאכים היו חלין ומרקדין לפני אבינו יעקב בצאתו מבית לבן; עי׳ תנחומא בובר וישלח, ג. **יהיו** — בכת״י זנה: יהוא. **כיתי מחנות** — בכת״י זנה: מחנות כיתי.

.67 **פיריה ויבולה** — שתי המלים האלה נמצאות בכת״י זנה בלבד. מן המלה „נותנת״ — מתחיל כתב היד מהגניזה החדשה שלא נדפס עדיין. **לך ולזורעך נית[נת]** — בראשית לה יב.

.68 **צדקתך בה לא מתמתנת** — צדקת יעקב לא תיגרע בארץ אף על פי שנעדר ממנה הרבה זמן, עי׳ בראשית רבה פע״ו ב, עמ׳ 898: ויירא יעקב מאד ויצר לו... הה״ד ויירא שלא יהרג ויצר לו שלא יהרוג, אמר (יעקב) כל השנים הללו יושב בארץ ישראל, תאמר שהוא בא עלי מכח ישיבת ארץ ישראל. **מתמתנת** — מתעצלת, מתבטלת בלשון חכמים, עי׳ ירושלמי סוטה פ״א ה״א, טז ע״ב: שלא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך... קלות ראש ולא מתוך מתון אלא מתוך דבר של אימה. וכן ביוצר „אומן בשמעו״ (פרשת שקלים) לר׳ אלעזר הקליר: זה יתנו ולא יתמתנו, כלומר: ולא יתעצלו [13]. **וזרה בך לא מתחתנת** — אולי כוונת הפייטן להלכה שאין קנין לגוי בארץ ישראל, עי׳ ירושלמי דמאי פ״ה ה״ח כד ע״ד: והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ (ויקרא כה כג) — לחולטנית (= לחלוטין) — ורבי מאיר לומד (שם) מהפסוק והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה (ויקרא שם, מו) — הקיש אחוזה לעבדים, מה עבדים אתם קונין מהן והן אינן קונין מכם, אף אחוזה אתם קונין מהן והן אינן קונין מכם.

.69 **קיבוע אבניה ברזל ניקצב** — עדה״כ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחשת (דברים ח ט).

---

13) עי׳ ר״ש ליברמן, תוספתא כפשוטה ח״א, עמ׳ 47 ובחלק ה׳ (מועד), עמ׳ 1339 בהערות לחלק א׳ שם; מלון בן־יהודה, ערך מתן.

רוּץ וְדַלֵּג שׁוּר וּבָהּ תּוּצָּב // כָּסַחְתִּי לָךְ וַאֲנִי עָלֶיךָ נִיצָּב
שֶׁשְּׁמָהּ אֶרֶץ הַחַיִּים // כִּי מֵיתֶיהָ תְּחִילָּה חַיִּים
תְּחוֹלְלֹתֶיךָ עַד הֵם בַּחַיִּים // וְיוֹסִיפוּ לָךְ שְׁנוֹת חַיִּים
ובכן ואהיה עמך

ז 1 אֲנִי וּמַלְאָכַי עִימָּךְ   בַּל אֶעָתֵק מֵעִימָּךְ
גְּאוֹן אָח לְפָנֶיךָ יִימָּךְ   דֶּרֶךְ שָׁלוֹם אַחְכִּימָךְ
הוֹן וָנֶפֶשׁ לֹא יֶיחְסַר מִמָּךְ   וּתְחַלֶּה פְּנֵי אָבִיךָ וְאִמָּךְ
זָךְ וּמוּצַל מִילּוֹחֲמָךְ   חַנּוּן כְּמוֹ מַרְאֵה חֲלוֹמָךְ

.70 **רוץ ודלג שור ובה תוצב** — דברי זירוז ליעקב שירוץ וידלג לארץ ישראל כי בה יוצב — ה׳ יגן עליו, כמו שהבטיחו: והנה ה׳ נצב עליו... והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך (בראשית כח יג—טו). **רוץ ודלג שור** — עדה״כ כי בך ארוץ גדוד ובאלקי אדלג שור (תהלים יח ל). **כסחתי לך ואני עליך נצב** — ה׳ כסח — הצילו מיד אויביו ונצב להגן עליו.

.71 **ששמה ארץ החיים כי מיתיה תחילה חיים** — הפייטן מצטט כאן מאמר מבראשית רבה, עי׳ למעלה שורה 7, אלא שבמדרש אין חרוז, והפייטן שינה את המאמר ועשאו חרוז בסיום „חיים״.

.72 **תחוללתיך עד הם בחיים** — הורי יעקב עדיין חיים ומצפים לבואו, עי׳ בדברי הפייטן למעלה שורה 63. **תחוללתיך** — עדה״כ הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם (ישעיה נא ב), וכן בפיוטי ינאי עמ׳ כט, יח: שמע אב לתחוללת (שרה).

.73 **ובכן ואהיה עמך** — פיוט שבו מראה הפייטן את כל כחו בנויי פיוט לפי סדר א״ב על אהבת ה׳ ליעקב.

.74 **אני ומלאכי עימך בל אעתק מעמך** — בסופו של הפסוק הנזכר: והנה אנכי עמך... כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך, ובבראשית רבה: אני עצמי מצפה לך, עי׳ למעלה שורה 63.

.75 **גאון אח לפניך יימך** — גאוות עשו תימך לפניך, עדה״כ: וכי ימוך אחיך (ויקרא כה לה). **דרך שלום אחכימך** — ה׳ יחכים את יעקב ויראהו הדרך להשלים עם עשו.

.76 **הון ונפש לא ייחסר ממך** — כמו שדרשו חז״ל בבראשית רבה פע״ט ה, עמ׳ 940: ויבא יעקב שלם — שלם בגופו... בבניו... שלם בממונו. **ותחלה פני אביך ואמך** — עי׳ למעלה שורה 63 ובציוניי.

.77 **זך ומוצל מילוחמך** — יעקב ניצל מעשו הלוחם בו. **זך** — כינוי ליעקב, וכן בקרובת ינאי שהדפיס זנה עמ׳ 210: זך חמודות עטה, לפי בראשית רבה פע״ט ג, עמ׳ 938 הפסוק אם זך וישר אתה (איוב ח ו) נדרש על יעקב. **חנון כמו מראה חלומך** — ה׳ ריחם עליו וחננו כמו שהראהו בחלום בית אל.

טוּסָה וְהִתְהַלֵּךְ בְּתוּמָּךְ יְמִינְךָ בִּימִינִי תְּותְמָךְ
כִּיסֵּא כְבוֹדִי בּוֹ אֶחְתְּמָךְ לָעַד לֹא אֲתִימָּךְ
מַה טּוֹבוּ אוֹהָלֵי מְקוֹמָךְ נֶצַח בָּהֶם אֲקִימָּךְ
סִיחַ הֵיטִיף נָוֳאָמָךְ עָרֵב בְּקוֹל נוֹיֵי טַעְמָךְ
פְּקַדְתִּיךָ בְּרַחֲמִים לְרַחֲמָךְ צִיוִּיתִי יֶשְׁעֲךָ לְרוֹמְמָךְ
קָדוֹשׁ אַתָּה וְלֹא אַאֲשִׁימָךְ רוֹדְפָךְ בְּיָדוֹ לֹא אַשְׁלִימָךְ
שְׁמִי עֵרַבְתִּי בִּשְׁמָךְ תָּשׁוּב לְמוֹלַדְתָּךְ בִּשְׁלוֹמָךְ

78. **טוסה והתהלך בתומך** — עדה״כ משלי כ ז. **ימינך בימיני תותמך** — עדה״כ: ואני בתומי תמכת בי (תהלים מא יג), בזכות תום יעקב ה׳ יתמוך בימינו.

79. **כיסא כבודי בו אחתמך** — דמותו של יעקב חתומה (= חקוקה) בכסא הכבוד, עי׳ בראשית רבה פס״ח יב, עמ׳ 788: את הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלן, וכן בדברי הפייטן: וצרתה דמותו בכסא כבודך (פיוטי ינאי, עמ׳ מח). **לעד לא אתימך** — ה׳ לא יכלה את יעקב ונצח ישראל לא ישקר. **אתימך** — משורש תמם, כלה, עדה״כ: במדבר הזה יתמו (במדבר יד לה).

80. **מה טובו אהלי מקומך** — עדה״כ במדבר כד ה. **נצח בהם אקימך** — רמז לנצחיות ישראל בארץ־ישראל.

81. **סית היטיף נואמך** — דברי ה׳ ליעקב: דבריך (= נואמך) היטיפו תפילה (= סיח). **נואמך** — דברך, על דרך הפייטן בתפילה: צור ישראל... ופדה כנואמך יהודה וישראל. **ערב בקול נויי טעמך** — תפילת יעקב הערבה נתקבלה ברצון, עי׳ למעלה שורה 61 ובבאורי וכן בפיוטי ינאי, עמ׳ לח: קול קול יעקב — קול נעים בהוד / וגם ערב מאד. **טעמך** — מובנו דיבור בפיוטי ינאי, עי׳ למעלה שורה 5 ובבאורי.

82. **פקדתיך ברחמים לרחמך** — בזכות תפילת יעקב זכר ה׳ אותו ברחמים. **צויתי ישעך לרוממך** — עדה״כ: צוה ישועות יעקב (תהלים מד ה).

83. **קדוש אתה ולא אאשימך** — לפי מליצת הכתוב: קדש ישראל לה׳... כל אכליו יאשמו (ירמיה ב ג). **רודפך בידו לא אשלימך** — ה׳ לא ימסור את יעקב בידי עשו. **אשלימך** — במובן מסירה, עי׳ תנחומא בובר לך, ו: בא והשלים את עצמו לקב״ה וקיבל עליו מלכות שמים[14].

84. **שמי ערבתי בשמך** — השם „אל" מעורב בשם „ישראל", עי׳ בראשית רבה פע״ט ט, עמ׳ 949: ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל (בראשית לג, כ). אמר לו: אתה אלוה בעליונים ואני אלוה בתחתונים. **תשוב למולדתך בשלומך** — כדברי יעקב בתפלתו: ושבתי בשלום אל בית אבי (בראשית כח כא).

14) עי׳ מלון בן־יהודה, ערך שלם.

ובכן

ז [2] תְּשִׁיבֵנוּ מִכָּל שְׁעָרִים שְׁעָרִים טָבְעוּ רוֹמֵם
רוֹמֵם כְּפוּפֵי קוֹמָה קוֹמָה וְקוֹמְמִיּוּת צַיְּינֵינוּ
צַיְּינֵינוּ לְרֹאשׁ פִּינָּה פִּינָּה וִיקְרַת עֶלְיוֹן
עֶלְיוֹן עַל כֹּל שִׂימֵינוּ שִׂימֵינוּ וּלְכָל רֹאשׁ נַשְּׂאֵינוּ
נַשְּׂאֵינוּ נַטְּלֵינוּ מָרוֹם מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן לִינָה
לִינָה עִימָּנוּ בְּתוֹךְ כְּפָרִים כְּפָרִים מְכַפְּרִים בְּעַד יְקָרִים
יְקָרִים נִכְבָּדִים טָעֵינוּ טָעֵינוּ בְּאֶרֶץ חֶמְדָּה
חֶמְדָּה וְתַאֲוַת זָבַת זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ
וּדְבָשׁ בְּלִי בוֹ הֲקָאָה הֲקָאָה וּבַל תָּקִיא דָּרֶיהָ

85. **ובכן** — פיוט משולשל שכמותו מצויים בפיוטי ינאי, עי׳ פיוטי ינאי עמ׳ קמו, קמז. תכנו: תפילה לגאולת ישראל וקיבוץ בניו בארץ שלא יצטרכו לגלות ממנה ולעזבה. יש לשים לב שיבתו של יעקב לארץ מולדתו נעשית סימן לבנים שיישארו בגבולם. שהפייטן אינו מדגיש בפיוט שלפנינו קיבוץ הגלויות, כי אם את השארות דריה בתוכה. שלא תקיא אותם הארץ. סימן שבתקופת הפייטן היה עדיין יישוב יהודי גדול בארץ.

86. **תשיבנו מכל שערים שערים טבעו רומם** — עדה״כ איכה ב ט; תפילה לה׳ שישיבנו מכל המקומות ושערי ירושלים יוקמו מחדש.

87. **רומם כפופי קומה** — עי׳ ספרא בחקותי פרק ג, ז (דף קיא ע״ב): ואולך אתכם קוממיות — בקומה זקופה ולא יהיו יראים מכל ברייה. **צייננו** — בלשון חכמים נבדל ומופלא מאחרים. ובדברי חז״ל: ויהי שם לגוי גדול — מלמד שהיו ישראל מצויינים שם (ספרי דברים, פיסקא לא).

88. **צייננו לראש פנה** — עדה״כ תהלים קיח כב. **פינה ויקרת עליון** — עדה״כ ישעיה כח טז: הנני יסד בציון אבן... פנת יקרת.

89. **עליון על כל שימינו** — עדה״כ דברים כו יט. **ולכל ראש** — מעל כל ראש. **ולכל ראש נשאינו** עדה״כ בדה״א כט יא: והמתנשא לכל לראש.

90. **נשאינו נטלינו** — עדה״כ ישעיה סג ט. **מרום מראשון לינה** — עדה״כ ירמיה יז יב: כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, הפייטן מתפלל לרוממות ישראל ובניין בית־המקדש מרום מראשון.

91. **לינה עימנו בתוך כפרים** — עדה״כ שיר השירים ז יב; כוונת הפייטן לבית המקדש שבו הקטורת והקרבנות היו מכפרים על ישראל, עי׳ שיר השירים רבה פ״א יד: אשכול הכופר דודי לי שמכפרת עונות של ישראל.

92. **יקרים נכבדים** — עדה״כ ישעיה מג ד. **טעינו בארץ חמדה** — רמז לעוונות שבגללם גלו מהארץ.

93. **חמדה ותאות זבת** — שבחה של ארץ ישראל שהיא תאוות ישראל וחמדתו; בגלל השרשור מבנה המשפטים דחוק אבל תוכנם מובן. **זבת חלב ודבש** — שמות יג ה.

95 דָּרֶיהָ אֲשֶׁר הֵם גֶּדֵירֶיהָ גְּדֵירֶיהָ וּמוֹסְדֵי בְּרִיתָהּ
בְּרִיתָהּ כְּרוּתָה לָהּ אֱמֶת אֱמֶת מִתּוֹכָהּ תִּצְמָח

ח תִּצְמַח וְתַצְלִיחַ / תָּבוֹא וְתָבִיא / תָּשׁוּב וְתָשִׁיב /
תִּקְרַב וּתְקָרֵב / תָּקוּם וְתָקִי[ם] / שָׁבֵי עָדֶיךָ / אֲשֶׁר הֵם עֵידֶיךָ /
וּבְנֵי עֲבָדֶיךָ / בְּיִרְאָה עוֹבְדֶיךָ / כַּנַּת קְדוֹשֶׁיךָ / כיו.. מַקְדִּישֶׁיךָ / ככ׳ וקרא

100 ט בִּתְמִימִים תּוּתְמָם וּבִקְדוֹשִׁים תְּוּקְדַּ[ש] [...] מִידִים ואומ׳ ק׳ ק׳ ק׳
קָדוֹשׁ מִתְּמִימֵי דֶרֶךְ / קָדוֹשׁ מִמְּיַישְׁרֵי הֵילֶךְ / קָדוֹשׁ מִשְּׁפוּיֵי הֵיפֶךְ /

.94 **ודבש בלי בו הקאה** — עדה״כ משלי כה טז: דבש מצאת אכל דיך פן תשבענו והקאותו; הפייטן מתפלל שהגאולה תהיה שלמה, שהארץ לא תקיא אותנו. הקאה וכל תקיא דריה — עדה״כ ויקרא כ כב: ולא תקיא אתכם הארץ.

.95 **דריה אשר הם גדיריה** — בני ישראל דרי הארץ שומריה ומגיניה. **גדיריה ומוסדי בריתה** — אתם נכרתה ברית הארץ, כמו שכתוב: וזכרתי את בריתי יעקב... ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ **אזכור** (ויקרא כו מב).

.96 **בריתה כרותה לה אמת** — ברית ישראל והארץ היא ברית אמת לנצח. **ברית כרותה** — מצוי בלשון חכמים עי׳ ירושלמי ברכות פ״ה ה״א ט ע״א: אמר ר׳ יוחנן ברית כרותה היא הלומד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא שוכח [15]. **אמת מתוכה תצמח** — עדה״כ: אמת מארץ תצמח (תהלים פה יב).

.97 **תצמח ותצליח** — פיוט הנקרא „סילוק״ והוא הקדמה ופתיחה לאמירת הקדושה, בלשון פשוטה ושוטפת בצורות שונות ובסיום ככ׳ (= ככתוב) וקרא (זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש — ישעיה ו ג). תוכן הסילוק: בקשה לצמיחת הגאולה והופעת השכינה למקדישי השם.

.98 **תקרב ותקרב** — תהלים סה ה: תבחר ותקרב. **שבי עדיך** — החוזרים אליך בתשובה. **אשר הם עדיך** — עדה״כ ישעיה מג י.

.99 **כנת קדושיך** — כינוי לעדת ישראל, עדה״כ וכנה אשר נטעה ימינך (תה׳ פ טז).

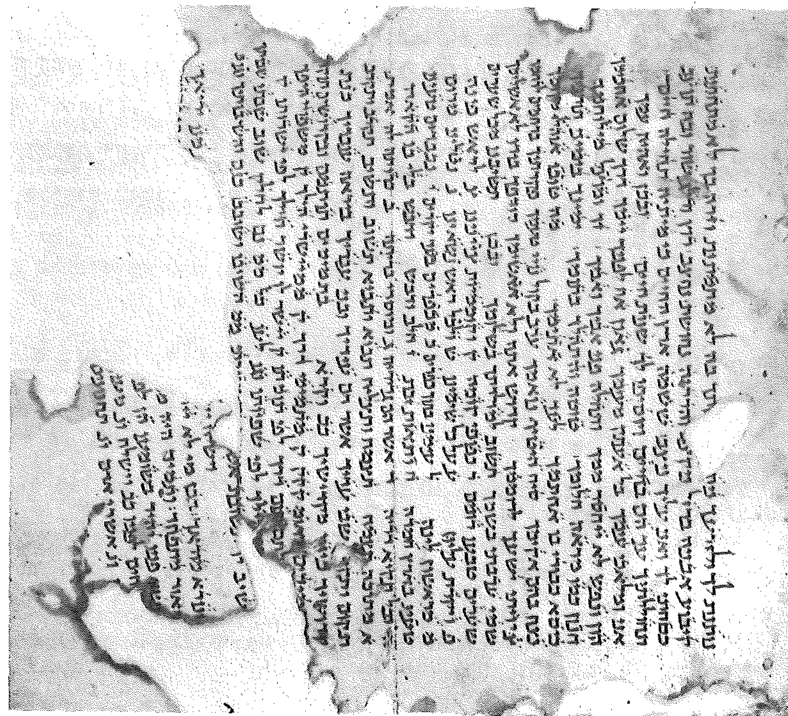
.100 **ואומ׳ ק׳ ק׳ ק׳** — ואומרים קדוש, קדוש, קדוש.

.101 **ממיישרי הילך** — ההולכים בדרך הישרה. **משפויי היפך** — קשה; שפוי בלשון חכמים שלם ובריא בשכלו, עי׳ גטין פ״ב מ״ו: שפוי ונשתטה וחזר **ונשתפה** — כשר, ובתוספתא חגיגה פ״ב ה״ט (מהדורת ליברמן עמ׳ 384): כל מי שהו חכם ועניו ושפוי וירא חטא ופרק טוב... עושין אותו דיין בעירו, ובתוספתא כפשוטה שם, עמ׳ 1299: שפוי פירושו נעים נוח ורך ורגיל במשמעות זו בסורית, עי״ש באריכות. ולא הבנתי מה כאן הקשר ל„היפך״, ואולי צריך להיות גם כאן: הילך עדה״כ: וילך שפי (במדבר כג יג) והוא מקביל למיישרי הילך, וכך נראה גם משורה 105, אבל בכתה״י כתוב: היפך בפ״א.

15) עי׳ מלון בן יהודה, ערך ברית.

[קדוש קדוש קדוש ה׳ צבאות מלא כל הארץ כבודו]
[קָדוֹשׁ הַתְּמִים] לְתָם תּוֹם דֶּרֶךְ לְפִי תֻּמָּתוֹ
קָדוֹשׁ יְיַשֵּׁר לוֹ יוֹשֶׁר הֵילֶךְ לְפִי יַשְׁרוּתוֹ
105 קָדוֹשׁ... הֵילֶךְ לְפִי שְׁפִיּוּתוֹ וגו׳ לעו׳ כל
מִמְּקוֹמוֹ נָם לְחָלָק שׁוּב שַׁבְתִּי שְׁבוּתָךְ
[מִמְּקוֹמוֹ] [יָ]שִׁיב יָ[הּ] תְּשׁוּבַת... אשׁ... רתי
מִמְּקוֹמוֹ הֱשִׁיבוֹ וְשׁוֹבְבוֹ כְּנָם וַהֲשִׁיבוֹתִיךָ וגו׳ פע׳

.103 קדוש התמים לתם דרך לפי תומתו — ה׳ גמל ליעקב על תום דרכו.
.104 ישרותו — בכתה״י: ישרותו, היו״ד בחירק.
.105 וגו׳ לעו׳ כל = וגומר לעומתם כל. שפיותו — שם משורש „שפה״ ומקביל לישרות.
.106 ממקומו נם — עי׳ למעלה, שורה 44. שבתי שבותך — עדה״כ ירמיה ל ג.
.108 השיבו ושובבו — עדה״כ: לשובב יעקב אליו (ישעיה מט ה). כנם והשיבותיך — עי׳ למעלה שורה 44: והבטחתו והשיבותיך. וגו׳ פע׳ = וגומר פעמים.



קטע־הגניזה שבספריית האוני׳ בקמב׳, דף 1a (לעיל שו׳ 67 ואילך)

ביצוע תנועות I U בתעתיקי העברית המקראית בארמית הגלילית ובלשון חז"ל*

מאת

יחזקאל קוטשר

I. המקרא

1. תנועת i של קדם-השמית נוטה להתקיים בעברית המקראית בהברה סגורה בלתי מוטעמת, בלא שינוי כַּמּוּתָהּ ואיכותה, בתור i (חירק קטן)[1]. על הסוג של i עברית = i קדם-שמית נוספו עוד מקרים מרובים ביותר של הַדלדלו׳ $a \rightarrow i$ (הם שכיחים יותר במסורת הניקוד הטברנית מאשר במסורת הניקוד הבבלית), כגון "מִשכן" "דִבֵּר" וכיו"ב[2]. ושוב נצטרפו לאלה מקרים מספר, שבהם u קדם-שמית $\longrightarrow i$, כגון "אֹמר"-"אִמרה", "בֹץ"-"בִצה" וכיו"ב[3].

2. לעומת ה-i הרי u קדם-שמית שינתה לעתים קרובות את איכותה בעברית המקראית והיא מתבצעת לרוב בתור o (קמץ קטן), כגון "חָכמה" (לעומת "טֻמאה"). רק לפני עיצור כפול נתקיימה גם האיכות המקורית, כגון "חֻקִי" לעומת "חָקְר"[4]. אפשר לומר מכל מקום, כי גם הביצוע הקדום נתקיים בחלקו כביצוע מותנֶה.

---

*) מודה אני לאוניברסיטה בר-אילן על סיועה בהכנת מאמר זה ולתלמידי מר ח׳ אלון, שהואיל לבדוק בשבילי כמה עניינים בכ"י קאופמן.

1) G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik I, Leipzig 1918, 148 g.

2) שם, עמ׳ 146 b.

3) ראה ספרי "הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו", ירושלים תשי"ט, עמ׳ 358 ואילך.

4) ברגשטרסר, עמ׳ 150 n.

II. התעתיקים

A. החומר

בתעתיקים היווניים והרומיים של שמות עצם פרטיים מקבילות לתנועות האלה לא האותיות היווניות i, ου, כי אם האותיות היווניות ε, ο. הדברים אמורים בתעתיקים של השבעים, של יוספו׳, של כתובות יווניות של ארץ ישראל, של ההקספלה ושל אב-הכנסיה הירונימוס. ואף על פי שהדברים ידועים[5], מן הראוי לייחד לתופעה זאת בירור נוסף, אך לא סופי, שתכליתו להראות, שאף היוצאים מן הכלל לְלַמֵּד יצאו.

א. השבעים

לצערנו אין עדיין עבודה מקיפה על תעתיק שמות העצם שבשבעים. אך גם בדיקת השמות שבחומש, שלהם נתייחדה עבודה מקיפה ויסודית[6], מאלפת היא ביותר.

(1). i. מצינו יותר משלושים מלים הנוגעות לדיוננו זה; בכולן מועתקת ה-i של הנוסח העברי, לפי ניקוד נקדני טבריה, באות ε היוונית, כגון "מלכה"-Μελχα, צפרה-Σεπφερα. יוצאים מן הכלל הזה שמות מספר, הפותחי׳ ב-yi לפני עיצור שורק, כגון "יצחק"-Ισαακ, "ישמעאל"-Ισμαελ, "ישראל"-Ισραελ. באלה $yi > i$ אך לא בכולן, כגון "יסכה"-Ιεσχα ועוד.

שלושה מקרים סוטים מן הכלל, ועל כל פנים שניים מהם מאַלְפים הם ביותר, והם:

א. "(הר) גרִזים" מועתק Γαριζειν, ולא Γαρεζειν*. מכאן, שלא כמסורת הנקוד שלנו, תעתיק השבעים משקף פה $\bar{i}$ (חירק גדול) ולא i. ואכן לפי מסורת השומרונים, התנועה ארוכה היא, היינו: $\mathring{a}rg\mathring{a}r\bar{i}sem$[6a].

---

5) ראה למשל, Z. Frankel, Vorstudien zu Septuaginta, לייפציג, 1841.

6) ראה למשל G. Lisowsky, Die Transkription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta, Dissertation Basel 1940.

6a) ז׳ בן חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ירושלים תשכ"א, עמ׳ 171, ערך הר גריזים.

ב. "כתים". מצויים בעיקר תעתיקים מעין Κητιοι, Κιττιοι וכיו"ב (ומעט גם מעין Χεττιειμ). כאן לא רק תעתיק ה-ι אומר דרשני, אלא אף תעתיק הכ"ף והתי"ו, שכן השבעים נוטים להעתיק כ"ף ב-χ ותי"ו ב-θ [7]. שלש סטיות אלה כאחד יש בהן כדי לרמוז, כי המעתיקים ידעו את התיבה גם ממקורות אחרים, שבהם לא התרחשו אותם המעתקים, שהתרחשו בעברית, ומשום כך נהגו בהן כותבי השבעים שלא כמנהגם בתיבות עבריות. מסתבר ביותר, כי הם זיהו (כחוקרי דורנו) "כתיים" עם העיר הפיניקית "כתי", שבדרום קפריסין, בתעתיק יווני Κιτιον [8], כדרך שעשה אף יוספוס [8*].

ג. "פלישתים" φυλιστιειμ. כאן אין בידי אסמכתא ממקורות חוץ, אך מותר לשער, כי השבעים ידעו את שם העם היושב לחופה של ארץ ישראל גם ממקורות לא יהודיים (ראה לעיל לגבי "כתיים").

(2). υ. מצאתי כשמונה מקרים, כגון "אמות" (במדבר כה, טו)- Ομμωθ, "עדלמי" Οδολλαμιτ (במקרה זה התגוונה חצי התנועה- החטף- בגוון התנועה התוכפת, כמצוי בשבעים.)

ב. יוספוס

1. ι. לפי ספרו של שלטר [9] מצויים כארבעים דוגמאות של ι בתעתיק ε. אמנם יש כאן מקום לטעון, שיוספוס הולך בעקבות השבעים. אולם כמה דוגמאות שאינן בשבעים, או שבהן תעתיקו סוטה משל השבעים, מעידות על הגייתו העצמית, היינו מן הסתם הגיית ירושלים. תמצא "אשה" -εσσα (בניגוד לתעתיקו של הדונימוס, להלן ה 1 א), עשרון -εσσαρων (וגם ασσαρων), ואף "כתים" Χεθη, Χεθιμος וכיו"ב [10]. סטיית יוספוס מתעתיק השבעים במקרה זה רומזת,

7) ראה מאמרי בלשוננו, כט, עמ׳ 56.

8) ראה מלונם של קיהלר-באומגרטנר, ערך "כתיים".

8*) ראה הערה 10.

9) Dr. Schalatter, Die hebräischen Namen bei Josephus, Gütersloh 1913.

10) ראה שם עמ׳ 69 בדבר הגירסאות השונות. אף הוא מצטט את דברי יוספוס, האומר כי היהודים קוראים לאיים Χεθη.

כי הערתנו לגבי השבעים (לעיל א 1 ב) יש לה על מה שתסמוך. מן הראוי להצביע כאן גם על Ιεσσαιος- "ישי" (בעקבות השבעים). כפי שהעיר ילון [11], נתקיימה בסידורים ספרדיים מסויימים עד היום ניקוד "ישי" בשי"ן דגושה.

מצאתי שמונה חריגים והם:

א) "גריזים", ראה לעיל א, 1 א.

ב) "ככר" -Κιγχαρες. שלטר סבור [12], שהתעתיק נשתבש. מכל מקום מותר לשער, כי תיבה זו, המצוייה באכדית, בכנענית, בארמית של יב (כנכר), ונשאלה ע"י הקופטים [13], ידועה היתה ליוספוס לא רק מן המקרא, ויתכן אפוא שגם במקרה זה התעתיק איננו משקף את ההגייה הירושלמית של יוספוס.

ג) Λιββα, Λεμβα!, היום ח׳ירבת לִבּ [14]. יתכן שאין כאן מקרה, היינו כי בעבר הירדן נתקיימה בארמית ה-ι בביצועה המקורי (ראה להלן ג, 1, 2). הצורה השנייה קרובה אפוא יותר להגיית הכותב. אף אפשרי כי העיצור הכפול גרם (ראה להלן B).

ד) "גת" -Γιττα, הרי זה מקרה מעניין ביותר. בנוסח המסורתי אין כאן ι. אך, כפי שמלמדים שמות המקומות שבאיגרות אל-עמרנא Gitti (rimunima), Ginti (kirmil) הצורה המקורית הריהי Git(t)*. בעברית לפי חוק פיליפי באה a במקום ι, כמו בתיבת "בַּת" (<*בנת, השווה "בֵּן" וערבית بنت) [15]. ואכן בשבעים Γεθ וכיו"ב. תעתיק יוספוס סוטה אפוא שוב בשתי נקודות: 1) ι ולא ε, 2) τ ולא θ (ראה לעיל א, 1, ב)). לפיכך

11) קרית ספר, לב (תשי"ז), עמ׳ 98-99.

12) שם עמ׳ 67.

13) ראה למשל מלונם של קיהלר-באומגרטנר.

14) רשומה במפתח של שלטר, ומקומה בעמ׳ 70, אך שם איננה. היא מופיעה בעמ׳ 119.

15) H. Bauer & P. Leander, Historische Grammatik der hebräishen Sprache, Halle a.S. 1922, p. 195 C'.

מאחר שהדברים אמורים בעיר שלא היתה בתחום המושב היהודי, מותר להניח, כי התעתיק אינו משקף את ההגייה היהודית![15*]

ה) Γιωρας - "גיור" (הארמית). ברי, כי יד היו"ד באמצע (ראה להלן ה 1 ב).

ו) "גִּפָּא" הארמית מופיעה בצורת Γιναης ובכמה כתיבים משובשים[16]. האפשר לסמוך על צורה זו?

ז) "מגדו" - הצורה Μαγιδδω אינו אלא פרי תיקונו של שלטר[17]. הצורה Μαγεδων, Μαγεδω הולמת את הכלל (ב- δ אחת).

ח) שקל -σικχος תיבה שאולה היא ביוונית, וידועה עוד מימי כסנופון[18], לפיכך אין הצורה מתמיהה.

2. u . מצאתי עשרה מקרים של u שבנוסח העברי המועתק ב-ο , ביניהם "עדלמי", המופיעה בשלושה תעתיקים שונים: οδολλαμ (כמו השבעים)[19] Αδολλααμη, אך גם Αδουλλαμμη. אם הגירסה האחרונה היא הנכונה[20], הרי זהו החריג היחיד. אשר לתעתיק "לֹד" (הצורה כנראה הארמית היא: לְדָּא) -Λιδδα - אין היא נוגעת במישרין לבעייתנו[21].

ג. כתובות

לצערנו אין עדיין קורפוס שלם של הכתובות היווניות והרומיות שנמצאו בא"י (ואף לא קורפוס של שמות עצם פרטיים בספרות היוונית והרומית של

15*) [אבל השוה גִּתָּה חפר, יהושע יט יג.]

16) שלטר עמ' 86.

17) שם, עמ' 71.

18) H. Levy, Die semitischen Fremdwörter in Griechischen, Berlin 1895, p. 118–119.

19) לפי שלטר, עמ' 84, מעשה ידי מעתיקים בהשפעת השבעים.

20) שלטר (שם) מעדיף צורה זו.

21) ראה בפרוטרוט ספרי "הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו".

א"י), לפיכך ברור, שהחומר שבסעיף הזה הריהו בחינת "תנא ושייר"[22].

1. ι . בירושלים מצאנו "בנימין" בתעתיק Βενιαμις, Βεννιαμιν Βενιαμιν[23] ופעם Βινιαμιν[24]. ויתכן שדברים בגו, ואין זה מקרה (ראה להלן III 1 ε)). ביפו מופיעה "רבקה" בתעתיק Ρεβκα[25], תעתיק זה חשיבותו מרובה, שכן אין מקום לטעון, כי הוא מושפע מן השבעים, מאחר שבשבעים הצורה הריהי Ρεβεκκα. שם גם Βενιαμις[26] = "בנימין". בכתובת שבדיר שרף מצינו (ליד השם "שרה") את Μελχα= "מלכה" מן הסתם = "מִלכה"[27].

שמא רצוי כאן לרשום כמה תעתיקים משולי הארץ, אע"פ שלרוב אין בידינו כנגדם צורות עבריות-ארמיות. שמות מקומות מן הכתובות היווניות של באר שבע (מן התקופה הביצאנטית)[28] Αρινδηλων, Αριδδηλων (ב"פ), Σιρθας, Γισχαλ(ας) מראות תנועת ι במקום שהיינו מצפים ל-ε. יתכן אפוא, כי בתחום זה, בדרומה המופלג של הארץ (במערבה ובמזרחה) לא התרחש מעתק זה (ומסתבר, שתושבי חבל ארץ זו ערביים היו). (וראה להלן 2 וכן לעיל ב 1 ג).

22) אין טעם לטפל באונומאסטיקון של אבסביוס וכיו"ב, שכן בספרים אלה יש לברור את החומר המועט, המשקף את הגיית הכותבים, מרובו של החומר שהוא מורשת השבעים. מלאכה זאת צריכה להעשות לגופה. אף תעתיקי האוונגליון זהים עם של השבעים והחומר החדש שבהם דל הוא ביותר, כגון: Γολγοθα מתי 27, 33 < "גלגלתא" הארמית.

23) Dr. S. Klein, Judisch-palästinisches Corpus Inscriptionum Wien-Berlin 1920, No. 124 , 124ד, 155.

24) שם עמ' מס' 85.

25) ספר הישוב, I ירושלים תרצ"ט, עמ' 82, מס' 23.

26) שם, עמ' 81, מס' 11.

27) שם, עמ' 35.

28) A. Alt. Die griechschen Inschriften der Palaestina Tertia westbuch der 'Araba', Berlin-Leipzig 1921 ראה מפתח.

2. u . מעניין השם Κοτολλα[29]. מזהים אותו ב- Catulla הרומי. אם נכון זיהוי זה נמצאנו למדים, שכוח הדברים יפה (לעתים!)[30] גם לגבי שמות זרים שנקלטו בעברית (ארמית). התנועה הראשונה, שלפי כללי הפונולוגיה העברית והארמית מן הדין שיהא שווא, נתגוונה אפוא לפי התנועה התוכפת, כפי שמצינו לעתים בשבעים, דרך משל, ראה תעתיק "עדלמי" בשבעים (לעיל א 2). ותעתיק שמוצאו ממצרים: שם העיר לֹד (בעצם, הצורה הארמית *"לֻדָּא") מופיעה (ארבע פעמים, שלוש מהן השלמה בטוחה) בצורת Λούνδα[31]. שוב יש מקום לשאול באיזו מדה משקף תעתיק זה את צורת השם במקום, בשים לב הן לתנועה והן לנו"ן הדיסימילטיבית[32]. (וראה לעיל 1 וכן ב 1 ג).

ד. ההקספלה

אשר לשרידי הטור השני של ההקספלה (המאה השלישית) הרי נעשתה העבודה בספרו של ברונו[33].

1. i . ברונו קובע (עמ' 262), כי ב-107 מקרים מועתק החירק הקטן ע"י ε , ורק ב-19 מקרים ע"י ι (עמ' 370). בדיקה של החריגים האלה (הם מנויים שם, עמ' 284 ואילך) מראה:

א) ששמונה מהם הריהם על משקל "בַּיִת", "חַיִל" כלומר: בהם ה-ι משקפת את היו"ד העיצורית.

ב) כפי שמעיר ברונו שבעה מקרים מופיעים ליד σ יוונית (שי"ן ימנית או שמאלית עברית); (ראה תעתיקים של "ישראל"; "יצחק" ועוד בשבעים, לעיל א 1).

29) שלאטר מס' 93.

30) לפי שעה הרי זו דוגמה יחידה במינה. כנגדה, דרך משל, בתעתיק השם Agrippas שבאוונגליון (כגון מעשה השליחים 13,25) ויוספוס מתקיימת הן בלועזית והן בעברית (כגון כ"י קאופמן בכורים פ"ג מ"ד: אגרִיפַּס) התנועה המקורית (ראה להלן).

31) קובץ א"י, ג (ספר קאסוטו), ירושלים תשי"ד, עמ' 182.

32) ראה מאמרי, לשוננו כ"ט, עמ' 117.

33) E. Brönno, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus, Leipzig 1943.

ג) נותרו אפוא ארבעה חריגים של ממש, מהם שניים ("כלמה" ιμμα..., "ממני" - μιμμενι) לפני עיצור כפול (ראה להלן ה 1 ג).

2. u . מצויים חמישה מקרים המועתקים ע"י u , כגון: "יסבוני" = ισοββουνι (עמ' 356). אך כאן מצויים שני מקרים, אמנם מסופקים, של ου (ראה עמ' 370).

ה. הירונימוס

בתעתיקי אב-הכנסיה הירונימוס, מאה רביעית עד חמישית לספירה[34] (למד עברית מפי מורים יהודיים) פני הדברים כך הם:

1. i . מצאתי יותר מחמישים מלים (שהן כשבעים מקרים) של תעתיק חירק ב-e , כנגד שבעה חריגים.

החריגים מאלפים:

א. "אשה" - hissa, issa (עמ' 47, 49) בניגוד לתעתיקו היווני של יוספוס (לעיל ב 1), דומה אני, כי הסיבה = השפעת "איש". ואכן "אישי" הוא מעתיק issi (עמ' 49); ובכן כאן פעלה השפעה הפוכה, שהצמיחה את ה-ss הכפולה. ברורה אפוא השפעת הגומלין בין שתי התיבות האלה.

ב. "כיון" - chion (עמ' 42), כנראה בהשפעת היו"ד (ראה לעיל ב 1 ה).

ג. במלה "ממזרח" mimizra (עמ' 52) האם העיצור הכפול השפיע (אע"פ שאין הוא כפול בתעתיק)? (ראה לעיל ד 1 ג) ולהלן B.

ד. והוא הדין לתיבת "גבור" gibbor (עמ' 46) שלוש פעמים - אך "גבורים" (שם) = gebörim (b אחת! מקרה?)

2. u . מצויים שבעה מקרים של תעתיק ב-o.

ושלושה של u, והם:

א) "המסכן" - amsuchan (עמ' 37), לפני עיצור כפול;

34) לפי הרשימה של C. Siegfried, ZAW 4 (1884), עמ' 35 ואילך.

ב) "כֻּלּוֹ" - chullo (עמ' 42), לפני עיצור כפול;
ג) "גֻּבָּא" - gubba (ארמית, דניאל י, ח) שוב לפני עיצור כפול, ראה לעיל ולהלן B.

במקרה זה נדמה, אפשר להציע אף פתרון אחר לבעייה, שכן באחד מספריו, שבו הוא מתאר אורח חיי נזירים נוצרים, שראה במדבר הסורי (לפני בואו לא"י), הוא מספר, שהיו יושבים בתוך בורות מים אשר בלשון הסורית קוראים להם gubba(m) (m אקוזטיב של הרומית)[35]. המלה היתה ידועה לו אפוא עוד לפני שלמד עברית בארץ ישראל, מתוך ניב סורי (ארמי) שלא מא"י, ומכאן אפוא צורתה? מכל מקום יש להעיר, ששלושת המקרים לפני עיצור כפול הם (ראה לעיל "גבור" 3,1).

B. המסקנות

הממצא דלעיל עשוי להעלות את ההשערה, כי התעתיקים האלה מרמזים, שבלשון העברית והארמית שבפי תושבי א"י בתקופה הנ"ל, למן ימי השבעים (המאה השלישית לפנה"ס) ועד ימי הירונימוס (המאה הרביעית-החמישית לספ') לא היו קיימות כמעט כל עיקר התנועות הקצרות הגבוהות i, u בהברה סגורה בלתי מוטעמת, ואת מקומן ירשו התנועות הקצרות המונמכות e, o. פירוש הדברים: בעוד אשר בלשון הסטנדרד[36], היינו בקריאת המקרא, היתה תנועת i קיימת, וגם u נשׂרדה עדיין בהיקף רחב למדי, הרי בלשון הסובסטנדרד, נעלמו הביצועים האלה. התעתיקים של השבעים ושל הירונימוס אינם משקפים אפוא את ההגייה של הסטנדרד, אלא, כדרך שקרה בכמה תופעות אחרות, הקריינים שלהם הרכיבו על הנוסח המקראי את ההגייה השגורה בפיהם[37].

35) המקום אינו רשום במאמר הנ"ל של זיגפריד; ראה Dr. O. Zöckler Hieronimus, Gotha 1865 עמ' 61.

36) על סטנדרד וסובסטנדרד בתקופה הנ"ל ראה ספרי "הלשון והרקע הלשוני" (לעיל הערה 3) עמוד 46 ואילך.

37) תופעה זו הוכחה לגבי תעתיקים אלה בכמה פרטים, ראה ספרי הנ"ל שם.

כיצד עלינו לפרש את החריגים, בעיקר של הירונימוס וגם של אחרים? אפשר היה לטעון, כי פה ושם הצליחה לחדור הגיית הסטנדרד. אך כיון שכמעט כל החריגים מצויים לפני עיצור כפול (ראה לעיל ב 1 ג), ד 1 ג), ה 1 ג), ד); ה 2 א), ב) ואולי ג)) יש מקום להרהר, אם לא עובדה זו היא שהשפיעה, כדרך שהשפיעה לגבי u בסטנדרד (ראה לעיל I 1).

כל זמן שמסקנות אלה הסתמכו על תעתיקים, היה מקום לפקפק בהן, שכן יש מקום לטעון כי הסיבה נעוצה בביצוע הסימנים היווניים והרומיים, זו הבעיה הנעוצה בכל מסקנה לשונית, המבוסס על תעתיקים[38].

III. ב א ר מ י ת   ה ג ל י ל י ת

א. שרידי התרגום הא"י

אולם המצב נשתנה עם גילוי קטעי התרגום הארץ-ישראלי מן הגניזה, שפירסם קאהלה[39], כפי שהעיר בהערה קצרה ביותר ח.א. גינזברג[40]. בקטעים הארמיים האלה, המנוקדים ניקוד ארצישראלי וטברני, מיוצגות i; u בדמות e, היינו צירי- סגול ו- o, היינו חולם - קמץ קטן (המנקדים "ספרדים" היו).

בדיקה יסודית של הקטעים A-D (עמ' 1-28) העלתה את המספרים דלהלן (E ו- F, המנוקדים ניקוד חלקי, ידונו להלן לחוד).

1. i. מצינו יותר מ-300 מקרים, שבהם i מועתקת ע"י e בשמות, בפעלים, בבינויים ובמִליות. (כמובן לא הבאתי בחשבון e = ביצוע הפתח, כגון "יֶמָּא" עמ' 10 או מקרים מסופקים)[41]. ואילו כ-80 מקרים מנוקדים בחירק.

38) ראה למשל כבר דברי פרנקל בספרו (לעיל הערה 5) שם.

39) P. Kahle, Masoreten des Westens, Stuttgart 1928, p. 1 ff

40) תרביץ ש"ה, עמ' 382.

41) לא כללתי במספרים האלה מקרים שבהם ניקוד טקסטים אלה זהה לשל הארמית המקראית, כגון "למהוי" (בניגוד לניקוד תרגום אונקלוס, המשקף ניקוד בבלי!)

והרי דוגמאות אחדות בשם (בסוגרים מספר העמוד): "אֱמִיה" (13, ב"פ), "אִיתה" (2), "דִכרין" (16), "לִבא" (6), "לִשָן" (28).
בפועל, בינוני: "מִדַבַּר" (6, ב"פ), "מִחקרא" (28); מקור: "מִזְפֵי" (6), "מִתְּן" (7); עתיד: "לִכּוֹס" (3), "יִשתי" (6), "יִנְסַב" (11);
כינויים: "אִלֵין" (18), "האִלֵיין" (26), "אִנוּן" (7); מלות יחס: "מִן" (6), "מִנִּי" (7), "מִנַּר" (7), "לִבנוֹי" (9), "עִמַן" (11).

כאמור, מצאנו למעלה משמונים חריגים, לכאורה מספר ניכר, אולם ניתוח החריגים יברר מיד, שרובם ככולם הריהם חריגים מדומים.

א) בעשרה מקרים אין היו"ד הקצרה אלא ביצוע השווא, כגון: "קִיִימא" (9, 14), שאינו אלא קְיְמא (14), היינו בינוני נקבה יחידה.

ב) כך מתבצע השווא בתור i לפני יו"ד, כגון: "בִיומא" (28), "אִימְמא" (8, ב"פ) < "יְמָמא".

ג) בכמה מקרים מתקיים החירק בהשפעת יו"ד שבהברה השניה: "קִנינהון" (12), "מִנְיינא" (8), "תִנינא" (10), (וראה לעיל "בנימין" II ג, 1).

ד) שמות מקראיים מקיימים את החירק כסדר: "יִשראל" (28), "רִבקה" (13, ג"פ), "מִצראי" (25,24), "בִקעת דורא" (18). פירוש הדברים אפוא, שמנקד הכתבים האלה ניקד את השמות המקראיים לפי הניקוד המקובל בסטנדרד.

ארבעת הסוגים הנ"ל מקיפים כ-25 דוגמאות.

ה) סוג בפני עצמו הריהם כינויי הגוף "אִנוּן" (5 פעמים: 12,10,9 ב"פ, 20); כינוי הרומז: "אִלֵן" 4 פעמים (10,9 ׳ ב"פ, 19).

דוגמאות אלה מעניינות, משום שמצינו רק פעם אחת "אֱנון" (7) ופעם אחת "אֵלֵן" (18). כאן יש מקום לחשוד, כי הצורות בחירק יסודן בהשפעתם של הארמית המקראית ושל תרגום אונקלוס (ראה להלן B). ביחוד חשודה "אִלֵן", שכן תיבה זו מופיעה גם בצורה שונה במקצת, הסוטה מן הארמית המקראית ותרגום אונקלוס, היינו "אֵלֵין", "אליין", והנה במקרים

אלה, היינו כשנוקדה התיבה בדו-תנועה ay, לעולם אין חירק תחת האל"ף ("אֵלֵיין" 12, "האלין" 19, 21, "האֵלֵיין" 26, "האלין" 28). מסתבר אפוא, כי במקום שמצא המנקד צורה סוטה משל הארמית המקראית ותרגום אונקלוס, היינו "אליין", או משום מה נטה לצורה זו גם בכתיב "אלין", ניקד גם את האל"ף ב- e, בהתאם להגייתו. ואילו במקום, שבו ניקד את הצורה כמות שהיא מצויה בארמית המקראית ותרגום אונקלוס, בלא דו-תנועה, שינה בהתאם למקורות הנ"ל גם את ניקוד האל"ף לחירק.

ו) תיבת "פתגם", המצוייה 6 פעמים (21,28,11,10 ג"פ בהשלמות בטוחות) מנוקדת תמיד בחירק, שכן היא זרה בעצם לארמית הגלילית, אך אופיינית לארמית המקראית ות"א. סך הכל של מקרים אלה מגיע לכדי 40, כלומר 50% של החריגים.

ז) החריגים הנותרים הריהם רובם ככולם מלים וצורות, שברובם המכריע מופיעים בסגול.

בשם: "בִּפוריכון" (28), "בִשרא" (15), "בשרך" (17), "דִכרין" (10, ליד "דְכרין"), "חויי" (24 ב"פ), "חטיה" (26), "כיתנא" (26), "לבא" (19), "מטרא" (16), "מליכון" (27), "נשמה" (15).

פעל בינוני: "מחקלא" (25); עתיד: "יתנצון" (2), "תסב" (9), "נתן" (12), "יתן" (19), "יתקרא" (23), "תדעון" (24). מקור: כנראה אין.

מלת יחס: "מן" (17), "מני" (18,2), "למנטרה" (4), "למשבחיא" (11, שם גם "לִמשבחיא"), "עלאוי" (14), "אלולי" (8, אבל 19 "אֱלולי").

מה טעם שתיבות אלה יוצאות דופן הן? האפשר לראות אותם כחריגים של ממש, שהיו מצויים בלשון החיה? מסתבר יותר, שיש לזקוף אותן על חשבון הנטייה של הסופרים ל"תיקונים".

במקומות אחרים[42] העמדתי על כך, כי המעתיקים והמדפיסים של לשון חז"ל

42) ארמית גלילית: מחקרים בארמית גלילית, תרביץ שכ"א-שכ"ג; לשון חז"ל: ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 246 ואילך.

ושל הארמית הגלילית "תיקנו" בשיטה את לשון הטקסטים של שני הניבים האלה, כדי לקרב אותם לעברית המקראית ולארמית של תרגום אונקלוס ושל התלמוד הבבלי. הצבעתי על כך, כי גופי תורת הצורות נעלמו בשל "התיקונים" משני הניבים האלה, והם פשטו את צורתם המקורית בשיעור ניכר בשל תהליך זה. (ראה בפרוטרוט גם למטן).

משום כך סבור אני גם כאן, כי החריגים פרי "תיקון" המעתיקים הם, הן בעברית (ראה להלן) והן בארמית. הצורות בעלות ϵ הורגשו כוולגריות לעומת צורות הסטנדרד בעלות ה- $\dot{\iota}$, ומכאן הנטייה להמירן, נטייה שהחלה מן הסתם לפעול מיד לאחר ששני הניבים חדלו מהיות מדוברים.

כמובן כל זמן, ששני הניבים האלה חיים היו בפועל ממש בפי הבריות, לא היה לאל ידו של הסטנדרד, שהיה שליט מן הסתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, להצר את רגלי הניבים החיים; אדרבא, כפי שנאמר לעיל (B II), בתעתיקים השפיעה היא על הסטנדרד! אך משנכרתו ניבים אלה מפי הבריות, ושני הסוגים, הסטנדרד (עברית מקראית, ארמית מקראית, ומאוחר יותר תרגום אונקלוס) והסובסטנדרד (לשון חז"ל והארמית הגלילית) תחום חיותם שניהם בתי הכנסיות ובתי המדרשות היו, ברי כי בזכות יוקרתה גברה לשון הסטנדרד והחלה לדחוק את רגלי הסובסטנדרד.

אשר ללשון חז"ל מצינו רמזים מפורשים לנטייה זו בתלמוד בבלי. מאלף הסיפור בחולין קלז,ב: "כי סליק איסי בר היני אשכחיה (ל)ר'[43] יוחנן דקא מתני ליה לבריה רחלים (חולין פי"א מ"ב: חמש רחלים) אמר ליה אתנייה רחלות א"ל כדכתיב [קאמ' = קאמינא] (כי"מ) רחלים מאתים (בר' לב טו) אמר ליה לשון תורה לעצמה[43*] ולשון חכמים לעצמן". ובכן האמורא שעלה מבבל, אשר בה לא היתה לשון חכמים מדוברת, כבר תיקן את לשון חז"ל

43) כך יש לגרוס כנוסח כי"י (ראה דקדוקי סופרים), וכך הגיה הב"ח.

43*) נ"א: לחוד, וכן בסמוך (עי' ד"ס).

בהסתמכו על לשון המקרא. ואילו ר' יוחנן, ראשון לאמוראי א"י, ידע להעמיד אותו על טעותו. סיפור דומה מסופר על ר' יוחנן בע"ז נח,ב, והדברים שם אמורים ב"מזג" - "מסך" - ונראה שאף שם איש שיחו בבלי הוא[44]. הדברים אמורים כאן בפרק זמן קצר אחרי תקופת רבי יהודה הנשיא, שבימיו כנראה נִכְרַת הדיבור העברי מפי הבריות, על כל פנים בגליל[45].

בארץ ישראל שמרו על מסורתה ומנהגה של לשון חכמים זו, ואולם בבבל (איסי בר היני), מקום שחסרה המסורת החיה של הלשון, היו שתפשו בלשון המקרא ושנו גם ברבות נפרדות: "רחלים"[46]. כמובן במרוצת הזמן היה גורלה של לשון חז"ל כגורלה בא"י באשר ל"תיקונים", וספק הוא באיזו מדה הצליחו לקיים אפילו כתבי יד מעולים את לשון חז"ל המקורית בטהרתה.

אשר לארמית הגלילית אין בידנו עדויות מעין הנ"ל, אך מצינו ידים מוכיחות לפעולות המתקנים גם בחומר הנידון כאן. תיבת "אלא", שנתקיימה עד היום ברוב העדות בהגיית ϵ , מופיעה כאן פעם (22) בדמות "אִילָּא"! בתיבת "גנְ֗יבתה" (3) מוצאים אנו את הביצוע המקורי ואת ה"תיקון" באותה התיבה גופה, שכן לפי הניקוד הא"י יש כאן ϵ , ואילו מנקד אחר, טברני, הוסיף $\dot{\iota}$.

מאלפת הדוגמא של "מֶתייה" (13). כאן כנראה תיקן המתקן ϵ (בעצם e) ארוכה מקורית (< מֵאתייה) מתוך להיטות אחר תיקון ל- $\dot{\iota}$ (תיקון יתר), ויש אף "מתייה" כדין).

רמז ברור לתיקונים אנו מוצאים בכ"י F , המכיל קטעי תרגום לקריאה בימים טובים (49-62). קטעים אלה מנוקדים לסירוגין. והנה במלים המועטות שנתנקדו מופיעה תנועת $\dot{\iota}$ ס"ה כ-15 פעמים, ורק בשתי תיבות מצינו

44) ראה דקדוקי סופרים חולין שם.

45) א. בן-יהודה, המבוא הגדול, ירושלים תש"ח, עמ' 250 וכן מאמרי בהארץ "תרבות וספרות", 14 באפריל 1961.

46) י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 284. וראה דבריו שם.

ϵ , כלומר היחס הריהו הפוך ממה שמצאנו בקטעים המנוקדים ברציפות! (רוב המקרים מצויים בעמ׳ 58, 59, 61).

והרי כמה דוגמאות: "מְנַּה" (58), "תסבוך" (55), "מְשתבע" (58), "אשתה" (58), "מנחה" (61), "קְנאה" (58), "מך" (61), "זְמני" (61), "אֲמְריך" (61). כל המלים האלה מצויות בטקסטים הקודמים בתנועת ϵ . ביחוד מאלפת "אִלַּיְין" (58). לעיל (228) העירונו, כי צורה זו מנוקדת תמיד בסגול (בניגוד ל"אליך"), ואילו כאן אפילו היא זכתה בחירק! רק "אֶשה" (58), שֶׁכנתה (60), מנוקדת עדיין ב- ϵ .

והרי ראיה ניצחת, כי מנקד (או אחד המנקדים מכל מקום) נתון היה להשפעת הארמית המקראית: תיבת "פֻּם" (58). קאהלה העיר שם בדין, כי היינו מצפים לניקוד "פֻּם", שכן זוהי הצורה המופיעה בטכסטים המנוקדים ברציפות.

במאמרי[47] הוכחתי, כי הצורה הא"י הריהי מעין "פֻּם", ואילו "פֻּם" יש לזקוף על חשבון השפעת הארמית המקראית ותרגום אונקלוס.

בטכסט האחרון של קאהלה (63-65) הניקוד הריהו כבר רחוק בתכלית מכל הבחינות מן הניקוד הא"י, והוא משקף את ניקוד אונקלוס גם לגבי התנועות שאנו דנים בהן. מצאתי בו רק דוגמא אחת של סגול: "מֶמחשך" (עמ׳ 63).

1. u מתבצעת בדמות o בקטעים הנ"ל ב-22 מקרים, בניקוד חולם או קמץ קטן. והרי הרשימה: אוֹמַיָּה (27), בָּטמין (19), גוֹבָּא (17), גּוֹבְרין (2), גָּברא (19), גָּבריא (20, בגלל הדוגמה הראשונה מסתבר, כי הקמץ קטן הוא), חוֹטרה (2), חוֹטרך (25), חָטרך (25,18), חטרה (19), חטריה (24 ב"פ), חתוֹרתה (3), כוֹלך (10), כָּתנתיה, כתָונתי, כּתַנתיה (17), לוֹבדקין ? (10), סגוֹלה (27), רוֹגזי (4), רוֹגזך (21), תקפך (12).

החריגים: אוּמָּא (13,23,25), אוּמיא (23,27), גוּבּא (17), גוּ[בא] (16), גוּברא (19), גוּברין (17), גוּבריא (20, ב"פ), כוּתְנתיה (19).

---

47) תרביץ שכ"א (לעיל הערה 42), עמ׳ 203 [14] ואילך.

כל החריגים מופיעים גם ב-O, וכולם, להוציא את האחרון, מצויים בארמית המקראית, ומשום כך אין מקום לתמיהה יתרה (ראה לעיל 1 ה), ו), ז)).

ב. שרידי הירושלמי

1. i . גם בשרידי הירושלמי שנתפרסמו ע"י ל. גינצבורג וי"נ אפשטיין[48] מצוי הביצוע ϵ בשפע: (גינצ׳) מֶן 65 שורה 25; מֶפרוש 74 שורה 37; מֶיסחי 76 שורה 9; מֶיתן 76 שורה 13; אֶיתמר 76 שורה 19; עֶזקיה 80 שורה 14; אֶדנה 82 שורה 20; מֶסתמיה, יֶסתמי 273 שורה 5. (אפש׳) אֶנשיתה 17 שורה 13; אֶמרה 18 שורה 4.

חריגים כנגד אלה (גינצ׳): אִתמרת 70 שורה 1; שִׁינה 82 שורה 4; שם שורה 20; מִשמע 104 שורה 20; ואילו במקרים: דְמִיָּיה 273 שורה 4; (אפש׳) צְיִירין 20 שורה 14 החירק הריהו ביצוע השווא (ראה לעיל א, 1 א). דומה, כי זוהי הכוונה אף בניקוד תיבת שְׁרִיָּיה 16 שורה 8; אלא שהמנקד ניקד את התיבה בשווא ובחירק כאחד.

2. u . (גינצ׳) שובכ[י]ה 168 שורה 8 (וראה להלן). כנגדה: גוּתיין 170 שורה 9, והיא אופיינית ביותר, שכן כידוע מקור השם = Γοτθία[49], הרי זה אפוא שוב תיקון יתר של המנקד.

IV. לשון חז"ל

התעוררתי על הבעיה הנידונה כאן בלשון חז"ל בזכות תיבת "הֶיְלֶל" בכי"ק[50]. ברי שצורה זו, המקבילה לתעתיק השבעים (שופ׳ יב יג,

---

48) ל. גינצבורג, שרידי הירושלמי, נויארק תרס"ט. י"נ אפשטיין, תרביץ ש"ג (תרצ"ב) עמ׳ 15 ואילך. בדקתי רק אלה, משום שבאופן יחסי מצוי בהם ניקוד.

49) ראה לעוו אצל S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter etc., II Berlin 1899.

50) ראה מאמרי בספר ילון (לעיל הערה 42), עמ׳ 257.

טו) ותעתיקים מאוחרים יותר, לא רק ללמד על עצמה יצאה, אלא ללמד על הכלל כולו יצאה, היינו ביצוע *i* בהברה סגורה בלתי מוטעמת. אך היכן שאר הדוגמאות? הן דייה הצצה אחת בכ"י קאופמן כדי ללמדנו, כי *i* מצויה בשפע בכל אותם המקומות, שבהם היינו מצפים ל-ϵ.

אף על פי כן נוטה אני לסברה, כי קיימת הייתה בלשון חז"ל, אך נעלמה בזכות ה"תיקונים", בשל השיקול הבא: צורת "הילל" נשתקעה בתקופה מאוחרת יותר, והיום אין לה זכר, לפי מיטב ידיעותי, במסורת העדות השונות, ושוב הסבה ברורה: היא "תוקנה" בהשפעת המקרא. אך השפעה זו החלה לפעול, כפי שנאמר לעיל (III סוף 1). מיד לאחר שלשון חז"ל חדלה לשמש בדיבור.

אף כ"י קאופמן, רק קרוב יותר ללשון חז"ל המקורית, מן הדפוסים וכ"י אחרים; אך אין ספק, כי גם הוא לא קיים את לשון חז"ל כדמותה וכצלמה בימי התנאים.

אם נכון הוא שיקולנו בדבר הנטייה לתיקונים, הרי מסתבר, שיש להניח, כי צורות מצויות ביותר שבמקרא, הן בפועל (כגון הפיעל), והן בשם, הטביעו את חותמן על הצורות המקבילות בלשון חז"ל. צורת "הילל" הצליחה להתקיים עוד זמן מה, משום שהייתה מצויה ביותר בלשון חז"ל, אך נדירה ביותר במקרא (פעמיים). לפיכך דומה, כי יש סיכויים למצוא עקבות לביצוע ϵ בעיקר בצורות ובמלים, שאין להן מקבילות במקרא. ואכן מצד אחד פה ושם ניתן לגלות שרידים אלה, ומן הצד האחר ניתן לגלות את עקבות התיקונים, בדמות "תיקוני יתר".

דוגמה לתיקון יתר תוכל לשמש הצורה טְבֶרְיָא של אליהו הבחור[51], לעומת "טְבֶירְיָה" שבכ"י קאופמן. הצורה המקורית הן *Tiberias* היא, אך מאחר שצורות בעלות ϵ הורגשו כבלתי נכונות, "תוקנה" אף צורה זו ביניהן (אע"פ שמותר להניח, שהבחור גופו ידע עדיין את מקור התיבה.)

לא היה בדעתי במאמר זה אלא לרשום את החומר, כפי שנזדמן לי בקריאה פשוטה אחת של כה"י (ומותר לשער, שקריאה נוספת תעלה דוגמאות נוספות), וכן מתוך החומר העברי של שרידי הירושלמי.

51) ספר התשבי, מהדורת איסניה, תש"א, עמ' 124.

ברשימות השונות דלקמן נרשמו בחריגים רק צורות שאינן מצויות במקרא, לא הן ולא כיוצאות בהן. ובכן בין החריגים לא נרשמו תיבות מעין סיקרא, פְּיָפָא, צינעה, משום שמשקליהן מצויים ביותר במקרא, ומשום כך הדעת נותנת, שאף הן שונו בהתאם למשקלים הרגילים קְטָה, קְטְלָה וכיו"ב. מלים מעין אלה לא נרשמו אלא א"כ היתה תחת ידי דוגמה הפוכה, שרשמתיה כלאחר יד ממקור אחר (כ"י פארמה ועוד).

<u>A החומר</u>

1\. א. והרי רשימת מלים שבהן מופיעה בכ"י קאופמן ϵ (= סגול, או צירה; המנקד "ספרדי" היה שלא הבחין ביניהן) בהברה סגורה בלתי מוטעמת.

<u>אכרוב</u> שבי' פ"ט מ"א ועוד (ויש אף בלי אל"ף, כגון הַכְּרוּב כלא' פ"א מ"ג, נ"ב (ניקוד בבלי)[52] אַכרוּב; אֶלָּא (> אן + לא) מצויה ביותר. בניקוד הבבלי אִלא, אילא, אלא; אֶילעי עיר' פ"ב מ"ו; אֶם (= אִם) נדה פ"י מ"ז; <u>אמצע</u> מצויה הרבה, נ"ב אִמצע, אֹמצע; <u>איִמתי</u> וכיו"ב, (> *immāti* האכדית), מצויה ביותר[53], נ"ב: אִימתי; אסטלת (> στολή היוונית) יומא פ"ז מ"א, לעומת אִיסְטְלִיתִי, אִסְטְלִתו גטין פ"ז מ"ה; אֶסְטֶס (ἰσάτις) כלא' פ"ב מ"ה, שביעית פ"ז מ"א, שבת פ"ט מ"ה, מג' פ"ד מ"ז, נ"ב אִסטֵס; <u>אפשי</u> כתו' פ"ו מ"ג, נ"ב אִפשי; <u>אפשר</u> מצויה הרבה, נ"ב אִפשר; <u>אשה</u> (אשה) עד' פ"א מ"א; <u>אישות</u> מו"ק פ"א מ"ד לעומת אִישות כלים פ"א מ"ג; <u>אשכרוע</u> נגע' פ"ב מ"א, נ"ב אִשכרוע; <u>אשפות</u> ב"מ פ"ב מ"ג; <u>אשפות</u> (וי"ו מחוקה) כתו' פ"ז מ"ה; לעומת אַשְׁפּות עירו' פ"י מ"ז; ב"מ פ"ה מ"ג; ב"ב פ"ה מ"ג; עדו' פ"א מ"ג; מעילה פ"ג מ"ו; כלים פכ"ז מי"א ב"פ, מי"ב; אַשפותו (וי"ו ראשונה תלויה, שנייה מחוקה) מעילה פ"ג מ"ו; אַשְׁפַּתות שבי' פ"ג מ"ב

52) ניקוד בבלי לפי א. פורת, לשון חכמים, ירושלים תרצ"ח (לפי המפתח).

53) ראה בפרוטרוט ספר ילון (לעיל הערה 42), עמ' 267–268.

(ב"פ), מ"ג; אהל' פי"ח מ"ח; אַשְׁפָּתוֹת שבי' פ"ג מ"ב. במקרא אַשְׁפֹּת וכיו"ב; נ"ב אֹשְׁפֹּת, אֹשְׁפֹּת. אֻשְׁתְּקַד (< Saddagdim האכדית) מע"ש פ"ד מ"א; אֶישְׁתְּקַד שקל' פ"ו מ"ה; אֶישְׁתְּקַד ב"ב פ"ו, מ"ג; גִידוּל גִידוּלָיו סוכה פ"א מ"ד; לעומת גִידּוּלָיו וכיו"ב בשאר המקומות. *גֻדש גֻדְשָׁה (בתוכה; דפוס: גודשה לתוכה) מנח' פ"ט מ"ה. גֻלְגַל (< * גֻלְגֻל[54]) העין פרה פ"ב מ"ב; לעומת גַלְגַל (עינו) בכורות פ"ו מ"ח. וכן גַלְגַל (= אופן) כמה פעמים; הֶדְיוֹט (< ἰδιώτης היוונית) מצויה הרבה; נ"ב הֶדיוט; הֶכֵּרַת (מקור נפעל) פסח' פ"ט מ"א (ב"פ); לעומת הִיכָּרֵת - הִכָּרֵת חלה פ"א מ"ב; כתו' פ"ג מ"א; כרי' פ"ב מ"ד. הֶלֵּיל וכיו"ב (= הִלֵּל) מצויה הרבה[55]. הֶלֵּךְ מכש' פ"ו מ"ח; נ"ב הֵלֵּךְ, הִילֵּךְ. הֶלְמֵי (ἅλμη היוונית) שבת פי"ד מ"ב (ב"פ), נ"ב הֹלְמֹא, הלמֹא, הֶמְיָן (< פרסית, בסורית הֶמינא, הִימינא[56], ביוספוס ἐμιανος)[57]: הֶמְיָנוּ עיר' פ"י מט"ו; הֶמְיָינֵיהם סוכה פ"ה מ"ג. זֶירְעוֹנִין/ם כלא' פ"ג מ"א-ב; כלים פ"ג מ"ב; זֶרְעוֹנִים שבת פ"ט מ"ב; זֶירְעוֹנֵי מעש' פ"ה מ"ח; זֶרְעוֹנֵי שבת פ"ט מ"ז; ב"ב פ"ו מ"א; לעומת זִירְעוֹנֵי כלא' פ"ב מ"ב (אמנם אינו ברור כל צרכו), נ"ב: זֹרְעוֹנִים וכיו"ב. ר' חֶלְפְּתָא תענ' פ"ב מ"ה; אבות פ"ג מ"ו; בכתובות יפו Αλαφθα[58]. יֶתֵיקִים כלים פי"ב מ"ג. מֶיזְרָן מֶזְרָן כלים פי"ט מ"ג ועוד (תמיד בכתיב מלא). סנהדרין (συνέδριον היוונית), מצויה הרבה. רֶבִּי (= מורי) ר"ה פ"ב מ"ט ושם אף בקיצור: רֶ', וכן נדרים פ"ט מ"ה; רֶבִּי (= ר' יהודה הנשיא) שביעית פ"ו מ"ד; אהל' פי"ח מ"ט; וגם רְבִּי[59] ע"ז פ"ב מ"ו; וכן רְבִּי

54) ראה לשוננו כרך ל' (תשכ"ו), ע' 23.

55) ספר חנוך ילון, (לעיל הערה 42), עמ' 257.

56) C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Halle Saale, s.v.

57) ראה שלאטר (לעיל הערה 9), עמ' 43. לפי יוספוס שאולה התיבה "מן הבבליים".

58) ספר הישוב, כרך ראשון, ירושלים תרצ"ט, עמ' 81 (יפו 13).

59) ראה לשוננו כרך ל"א (תשכ"ז), עמ' 112.

(= אדוני) פסחים פ"ח מ"ב (ב"פ); בתור תואר בקיצורים (תמיד?) רֶ', כגון נדר' פ"ג מי"א; רְ כגון נד' פ"ב מי"א (ג"פ)[60]. תעתיקים Ριββι, Ρεβι וכיו"ב[61]. בנטייה רַבְּךָ וכיו"ב.

ב. שרידי ירושלמי

אֶילוּ (= אִלּוּ) 93 שורה 21 (שם ב ב: אִילוּ); אֶסוּרָה (= אִסּוּרָה) 259 שורה 28; אֶפְשַׁר 140 שורה 14; אֶפְשַׁר 147 שורה 15.

ג. מחזור וורמיזה

אֶבְחַת (= אִבחה, יחז' כא כ); מֶדרשים (לעומת מִדרש דהי"ב יג כב, וכן כי"ק מִדרש) ואילו מִמְשָׁלָה לעומת מֶמְשָׁלָה במקרא[62].

ד. מלים שאולות שבהן מופיעה בכ"י קאופמן ε בלשון המשאילה

אֶלְכסנדרית Αλεξάνδρια אהל' פי"ח מ"א, גניסיה (γενέσια היוונית) ע"ז פ"א מ"ג. הֶיגְמוֹן (ἡγεμών) עדו' פ"ז מ"ז. הֶלְנִי יומא פ"ג מ"י; הֶילְנִי נזיר פ"ג מ"ו (Ἑλένη) נ"ב הִילְנִי. טֶבֶרְיָיה (Τιβεριάς) שביע' פ"ט מ"ב; שבת פכ"ב מ"ה; טֶבֶרְיָיה שבת פ"ג מ"ד; טֶבֶירְיָיה נגע' פ"ט מ"א; מכש' פ"ו מ"ז; טֶיבֶירְיָיה (יו"ד ראשונה מחוקה) עיר' פ"י מ"י, נ"ב טִבֵרְיָה. לֶיסְטֵיס (λῃστής) מצויה הרבה, נ"ב: לִיסְטוֹס, לִיסְטִיס. מֶכְנֶה (!) יומא פ"ג מ"י, מֶכְנֶה תמיד פ"ג מ"ח; מֶכְנֶה כלים פי"ח מ"ב; אהל' פ"ד מ"ג (μηχανή). עֶנְבּוֹל (ἔμβολον) פרה פי"ב מ"ח; אבל עַנְבּוֹל כלים פי"ד מ"ד; עֶנְבֵּוֹל (כך!) נזיר פ"ו מ"ב. פֶּסֶפֶס נגע' פי"א מ"ז; פֶּסֶפְסִין (ψῆφος) מדות פ"א מ"ו; פ"ב מ"ו; פ"ד מ"ה; אבל פְּסַפְסִין נגע' פי"א מ"ז.

60) בדקתי בשטה לפי הקונקורדנציה רק "רבי" = ר' יהודה הנשיא, מורי, אדוני (אך כמה מקומות לא הצלחתי למצוא), ואילו התואר באקראי הוא רשום כנראה תמיד ב- ר' (לרוב בלתי מנוקדת) וכן לפעמים גם ר' = רבי יהודה הנשיא ומורי. בדעתי לבדוק כי"ק בשטה בנידון זה. א י ן רַבִּי בכי"ק (כנראה "בבלי" הוא, ואכמ"ל).

61) ראה ספרי "הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו", ירושלים תשי"ט, עמ' 48.

62) מ. בית-אריה, לשוננו כרך כ"ט (תשכ"ה), עמ' 83.

2. <u>רשימת מלים שבהן מופיעה בכ"י קאופמן ἰ</u> (63

א. אִכְפַּת (= אֶכְפַּת הסורית) ב"מ פ"ג מ"ז; פ"ט מ"ד. אִמָּא נדר׳ פ"ב מ"א; אִמָּה מדות פ"א מ"ב. אִיסַּר (ἀσσάριον) מצויה הרבה, אבל בנ"ב ליד איסר גם אֹיסר! (ראה אִסְטַדְיָיה (στάδιον) ע"ז פ"א מ"ז. אִיסְטְוָוה שקל׳ פ"ח מ"ד; סוכה פ"ד מ"ד; אִסְטְבָה נדה פ"ט מ"ג; אבל אִיסְטְוָוה (נגד הכתיב) פסח׳ פ"א מ"ה; אִסְטְוָונוֹת אהל׳ פי"ח מ"ט; אִסְטְוָונוֹת טהר׳ פ"ו מ"י. אִסְטְרוֹבִּיל(στρόβιλος) ב"ב פ"ד מ"ג (אֶצְטְרוֹבִּיל זבים פ"ד מ"ב, כ"י אחר!); נ"ב: אסטרבוֹל. אִסְפַּרְגוֹס(< ἀσπάραγος) נדר׳ פ"ו מ"י (ב"פ). אִיצְטְרוֹבִּילִין (האותיות "איצטר" ע"ג מחק)(στρόβιλος) ע"ז פ"א מ"ה. אַפִּיקְטְפִיזוֹן(ἀπέκπτυσις) שבת פכ"ב מ"ו; נ"ב: אפקטפיזון. אִיסְקְרִיטִים (ἐσχαρίτης) חלה פ"א מ"ד. אַפִּיפְיירות (πάπυρος) כלא׳ פ"ו מ"ג; פ"ז מ"ג; ראה פיפייארות למטן. אִיצְרְפָּה מִיטָּה (בשתי תיבות; הפ"ה תוקנה מכ"ף) מדות פ"ד מ"א. גִּיזְרָה (מן היוונית, ראה לעוו אצל (στρόφωμα) קראוס, עמ׳ 171) אהל׳ פי"ד מ"א (ב"פ); גִּיזְרִין/ם תמיד׳ פ"ב מ"ג, מ"ד (ב"פ); שקל׳ פ"ו מ"ו; גִּיזְרֵי יומא פ"ב מ"ה; אבל גִּיזְרִיוֹת אהל׳ פ"ח מ"ב; גִּיזְרִין/ם סנה׳ פ"ט מ"ו; מנח׳ פי"ג מ"ג; נ"ב גזירין. גט (gittu האכדית) גִּיטֵי, גִּיטִּין וכיו"ב מצויה הרבה; נ"ב גט, גיטיך וכו׳. גלעין גַּלְעִינֵיהֶם שבת פ"ז מ"ד וכו׳; נ"ב גלעינתו וכיו"ב! גִּיפְּסֵס (γύψος) כלים פ"י מ"ב; גִּיפְסֵים פרה פ"ה מ"ט; נ"ב: גיפסס. גִּרְדִּי (γέρδιον) כלים פ"י מ"ד; דמאי פ"א מ"ד (תוקן מ"גרידי"?); גרדים כלא׳ פ"ט מ"י; גרדי גִּרְדִּיים(!) עדו׳ פ"א מ"ד. דִּיגְמָא (δεῖγμα היוונית, רומית digma) שבת פ"י מ"א; דִּיכְמָא! עד׳ פ"ה מ"ו; נ"ב: דיגמא. דִּיבְשָׁנים חלה פ"א מ"ד. דִּילוּעִים (יחיד: דלעת) מצויה

63) לא רשמתי כמובן מלים מקראיות כנ"ל, ובדרך כלל כאמור אף לא מלים שמשקלן מקראי (כגון כִּפָּא, צִינְעָה וכיו"ב).

הרבה[64]; נ"ב דילועין, דלועין. הֵין (= כן) מצויה הרבה, וכך בנ"ב. זִיבּוֹרִית גטין פ"ה מ"א, מ"ב (ב"פ); מקו׳ פ"י מ"א; נ"ב: זיבורית. חִילָק (= רומית hallec, allec) ע"ז פ"ב מ"ו. חִילְתִית (= חֶלְתִית הסורית > حلتيت הערבית) שבת פ"ב מ"ג; ע"ז פ"ב מ"ו, מ"ז (חֲלתית! טבול יום פ"א מ"ה, כ"י אחר, ואילו עוקצין פ"ג מ"ה: חִלְתִית). חרחבונה (נגד הכתיב) פסח׳ פ"ב מ"ו. כִּרְשִׁינָה, כַּרְשִׁינִין (מסנסקריט, בערבית, בין השאר, גם كرسنّة לעוו II עמ׳ 481 ואילך). כִּיתְּי נזיר פ"ג מ"ב וכן בנ"ב. לִבְדְּקָס (ראה לעוו אצל קראוס, עמ׳ 307 – 308), כלא׳ פ"ח מ"ד; לִיבְדְּקָס (יו"ד תלויה) פ"ה מ"א. לִיבְלוֹנִית נגע׳ פ"ד מ"ד (= לבנונית בדפוסים) וכן בנ"ב. לִיזְבֵּן (λαβίς היוונית?) כלים פ"ב מ"ג, מ"ז; לִיזְבֵּין כלים פ"ב מ"ז (ב"פ); פ"ח מ"ט; פי"ט ט׳; פ"ל מ"א; ליזבין (תוקנה: ליזביז) פכ"ה א׳; פכ"ז מ"א; ליזבֵיזים! פ"ח מ"א (ב"פ). והַלִּיקְטָיות אהל׳ פי"ח מ"י (הה"א הידיעה ע"ג מחק), אבל אֲלִיקְטָיות (יו"ד מחוקה) מעיל׳ פ"ג מ"ז (המוצא סתום). לִגְיוֹנות (legio) כלים פכ"ט מ"ו; אהל׳ פי"ח מ"י. נִיקְלְטִים (המטה ἀνάκλιτα >) כלים פי"ב מ"ב; נִיקְלִיטֵי סוכה פ"א מ"ג; נִיקְלְטֵי כלים פי"ח מ"ג. סִיגְנִיות (> ?) כלים פט"ז מ"ה. (כפר) סִיגְנָה מנח׳ פ"ח מ"ו; סִיגְנְיָיה (היו"דין מחוקות) כלים פ"ה מ"ד (עדיות פ"ז מ"ח: מנחם בן סַנְגַּי, דפוס: סגנאי). סילון (σωλήν ?) שבת פ"ג מ"ד; כלים פ"ב מ"ג; מקו׳ פ"ד מ"ג; פ"ו מ"ח; כלא׳ פ"ז מ"א סִילוֹן? סִיפְגָּנִים (σπόγγος) כלים פ"ה מ"א מ"א (ב"פ); אבל סופגנים חלה פ"א מ"ד; מ"ה (ג"פ); כלים פ"ה מ"ח. סִיפְגָּנִים חלה פ"א מ"ד; מ"ה (ג"פ); סִתְוָונִית נדר׳ פ"ו מ"ט; סיתוונִיות שביעית פ"ט ד׳; תרומות פי"א מ"ב, מ"ג; נדר׳ פ"ו מ"ח (ב"פ); כך בנ"ב: סיתוניות, סיתואניות. עִידִית שביעית פ"ה

64) על חילופי משקל קְטוֹל – קִטּוֹל בשמות פירות וכיו"ב ראה לעוו, פלורה I, עמ׳ 543.

מ"ד; גטין פ"ה מ"א. עִיטְרָן שבת פ"ב מ"ב (ב"פ); עִיטְרָן פ"ט,
מ"ו (= סורית עִטרנא, עִיטרנא) (לעוו, כרך III, עמ' 30,
וברוקלמן בערכו). עִיקָה מצויה הרבה; עִיקָר מצויה הרבה, וכך בנ"ב;
פְּגִיוֹם (< pugio הרומית) בכורות פ"ה מ"ג; פגיון כלים פי"ג
מ"א; פט"ז מ"ח. (צלוחית של) פִּילְיָטוֹם/ם (foliatum) שבת פ"ו
מ"ג (ב"פ); פ"ח מ"ב; פִּילְיֵיטוֹם (ם?) כלים פ"ל מ"ד. פִּינָקֵס
(πίναξ) אבות פ"ג מי"ז; פינקסו שבו' פ"ז מ"א. פִּיפִּיארות
(παπυρος) כלים פי"ז מ"ג (ראה אפיפיירות לעיל). פלפל
(pipella הרומית = שבסנסקריט pippali) פִּילְפְּלִין עדו'
פ"ג מי"ב, נ"ב פִּלְפֵּל. קִיטְנִית, מצויה הרבה, כך גם בנ"ב. קִינוֹף
(κωνωπεῖον) סוכה פ"א מ"ג. קִינְרָס (κυνάρα) כלא' פ"ה מ"ח.
קִינְקֵן מע"ש פ"א מ"ג-ד; פ"ג מי"ג (ב"פ); אבות פ"ד מ"ב (ב"פ);
קִנְקֵין מע"ש פ"ג מי"ג; קִינְקֵינָהּ מע"ש פ"ג מי"ג; קִנְקֵינִים ב"מ
פ"ג מ"ח; ב"ב פ"ו מ"ב; קינקנים כתו' פי"ג מ"ד; קִינְקֵינִים(!)
שבועות פ"ו מ"ג; אהל' פ"ו מ"ב; מקו' פ"ב מ"ז, מ"ט;
קִינְקֵינֵיהם (יו"ד שנייה מחוקה) ע"ז פ"ב מ"ד; קִינְקֵינָיו מע"ש
פ"ג מי"ב. קיפונוס (Coponius הרומית?) מדות פ"א מ"ג.
שִׁיזָרָה מצויה הרבה, כגון נזיר פ"ז מ"ב; חולין פ"ג מ"א-ב;
תמיד פ"ד מ"ג (ב"פ); אבל בריבוי שְׁדרות! (שי"ן ע"ג מחק)
בכורות פ"ז מ"ב; נ"ב שִׁיזְרָה, שִׁזְרָה, תשבי שִׁדְרָא, שְׁזָרָה[65];
אונקלוס: שַׁזְרִיתא. תִּשְׁרֵי, כגון שקל' פ"ג מ"א ובשאר המקומות.

ב. שמות שאולים שקיימו את תנועת i שלהם

אִיסְפַּמְיָא (ס תלויה; Ἱσπανία) חלה פ"ד מי"א; אִסְפַּנְיָא ב"ב
פ"ג מ"ב. אִיסְפְּנָן (כך! Ἱσπανία) שבת פכ"ב מ"ב, אבל אַסְפָּנָן
מכש' פ"ו מ"ג; נ"ב: אספנון, אספנן. אַיסְקְרִיטִים (ἐσχαρίτης)
חלה פ"א מ"ד ראה הערות. אֲרִיסְטוֹן (Ἄριστον) חלה פ"ד מי"א.

65) ראה בפרוטרוט בספרו (לעיל הערה 51) בערכו.

אַפִּיטְרוֹפּוֹס (ἐπίτροπος) כתו' פ"ט מ"ד (דפוס: אפיטרופא);
גטין פ"ה מ"ד (ב"פ) ריבוי; אַפִּיטְרוֹפִּים, ב"ק פ"ד מ"ד, מ"ז; ב"ב
פ"ג מ"ג; שבועות פ"ז מ"ה; אַפִּיטְרוֹפִּים פסח' פ"ח מ"א; שביעית
פ"ו מ"י (הדגשים אינם נראים); אִיפִּיטְרוֹפִּים! (יו"ד מחוקה, ראה
הערות) בכורות פ"א מ"ה; אַפִּיטְרוֹפָּא, אַפִּיטְרוֹפִּיא (!) כתוב' פ"ט
מ"ו. אפופודין (ὑποπόδιον!) כלים פט"ז מ"א. גִּילְגִּילוֹן
(cingulum) עדו' פ"ג מ"ד. גִּינְגִּילוֹן (cingulum) נגע' פי"א
מי"א. דיפרא (δίφορος) שבי' פ"ט מ"ד; דפרה (דפדה?)
דמאי פ"א מ"א. דִּפְתְּרָא (διφθέρα) מגל' פ"ב מ"ב; דִּיפְתְּרָא
גטין פ"ב מ"ד; סוטה פ"ב מ"ד. הִנְדְּוִוי (< Ἰνδική) יומא
פ"ג מ"ז. טְרִיקְלִין (τρικλίνιον) עיר' פ"ו מ"ו ועוד. לִיטְרָא
(< λίτρα) מצויה הרבה. פִּיטְקִים (πιττάκιον) שבת פ"י מ"ד.
קְלוֹרִית שבת פ"ח מ"א. קִילְקִי (κιλικία) כלים פי"ז מי"ב; נגע'
פ"ו מ"א; קִילְקִים מעילה פ"ה מ"ח. קְלִיפָּה מצויה הרבה. קילקי
(הלב; κιλικία היוונית) מקו' פ"ט מ"ב.

B. הערות

בכ"יק נתקיימו רק דוגמאות מעטות המעידות על ביצוע ε.
הטובות בהן: "אלא", "אימתי", "אישות", "גלגלי" (שבה אמנם התנועה הריהי
אלופון של פתח, המופיע באותו צירוף במקום אחר), "הכרת", "הלילי", "הליך",
"זרעוניך", "מזרך"?, "סנהדרין", "רבי". בירושלמי: "אלו", "אסור",
במחזור וורמיזא "אבחת", "מדרש". בכמה מהן ניכֶּרֶת כבר הנטייה לתיקון;
בכי"ק: "אישות", "גלגלי", "הכרת", ואילו "אסור" כבר תמיד ב-i.

פחות מוכיחות מלים המופיעות פעם אחת בלבד, כגון "אם", "אשה",
"שְׂדרות", שכן יתכן, כי פליטת קולמוס יש כאן. ב"הכרת" מסתבר, כי המנקד
הכיר, לבסוף, כי הדברים אמורים במקור נפעל, ומכאן התיקון. במשקלים
מעין "אסור" כמובן השפיע המשקל המקראי המצוי.

פחות מוכיחות מלים מעין "אמצע", "אסטלת", "אשתקד" (אל"ף לפני
עיצור שוואי) שכן באלה האל"ף פרוסטטית היא, ואף במקרא נמצאנה בצורה

מעין זו, כגון "אֶזְרוּע" [גם הניקוד הבבלי בתיבת "זרעונין", לעומת הכתיב "זירעונין" בכי"ק יש בו כדי לרמוז על תנועת ϵ , שכן פתח בבלי משמש גם כנגד סגול טברני.] אך גם כאן מעניינות נטיות התיקון. אֱכרוב - אֲכרוב, אֶסְטְלֹת. צורות מעין איסקריטים, איפיטרופין, שבהם ניקד המנקד בפתח, והתעלם מן היו"ד, אף הן יש בהן כדי להעיד על נטיות התיקון (ולא בדקתי את כל המקרים הנוגעים לעניין) - מעניינות תיבות אבחת, מדרש במחזור וורמייזא שכן שתיהן מקראיות הן.

<u>ο בהברה סגורה בלתי מוטעמת</u>

A. החומר שבכי"י קאופמן:

1. א. אגרוף, אֶגרוֹפוֹ כלים פי"ז מי"ב; אוּמָּן (מונח חקלאי) פאה פ"ד מ"ה (ב"פ); ב"מ פ"ז מ"ד (ב"פ); נדה פ"ד מ"ד. אוּמָּן (בעל מלאכה) רק: (כל דבר שהוא מעשה) אוּמָּן ב"מ פ"ט מ"ז (ב"פ) (השווה שה"ש ז ב!). - לעומת אוּמָּן, אוּמָּנות המצויות ביותר. אוֹמְרְיוֹת נגע' פי"א מ"י. אוֹנְסוֹ זבים פ"ב מ"ב; נזיר פ"ט מ"ד אינו ברור (אונסו? אונסו?). אוֹנְקְלֵי(< ἄγκαλος) כלים פי"ב מ"ב (ב"פ), מ"ג; אָונְקְלֵי כלים פי"ג מ"ז; אַנְקְלָיוֹת פסח' פ"ה מ"ט; אוֹנְקְיָיוֹת כלים פי"ב מ"ב (ב"פ); אוֹנְקְלָיוֹת תמיד פ"ג מ"ה; אוֹנְקְלַיוֹת מדות פ"ג מ"ה; (מה טיב שֶׁלְינוּקְלוֹ מג' פ"ד מ"ח?). אֶתְרוֹגִים מעש' פ"א מ"ד (ב"פ); אתרוֹגֵיהם סוכה פ"ד מ"ז, מ"ט. בּוֹטְלָנִים מג' פ"א מ"ג. בּוֹזְשָׁן אבות פ"ב מ"ה. בּוֹרְגָּנִין (< burgus הרומית) אהל' פי"ח מ"י; לעומת בורגָנין מעש' פ"ג מ"ז (אין דגש בגימ"ל). בּוּלְמוֹס(< βουλιμός) יומא פ"ח מ"ו. גודל: גּוֹדְלָן כתו' פ"ב מ"י; לעומת גודלו יומא פ"ה מ"א, ראה250. גוזלן: גָּזְלָן ערלה פ"א מ"ב; גָוזְלָן (וי"ו מחוקה) בכורים פ"א מ"ב (נו"ן ע"ג אות מחוקה, אח"כ נראית נו"ן מחוקה); גוֹזלן שם פ"ב מ"ג; ב"ק פ"ט מ"א; פ"י מ"ה (למ"ד ע"ג אות אחרת?); כלים פכ"ח מ"ח (ב"פ). גלוֹסְטְרָא (< claustrum הרומית) עיר'

פ"י מ"ב. גלוֹסְקוֹס (κολλίσκιον ?) אהל' פ"ט מ"ט. גולם: גוֹלְמֵי עדו' פ"ג מ"ט; כלים פי"ב מ"ו; גָּלְמֵי שם מ"ח. גוֹרְגְּרָן נדה פ"י מ"ח; גוֹרְגְּרָנִיּוֹת טה' פ"ז מ"ט. הוֹרְשָׁנִים סוטה פ"ט מט"ו (ע"ג מחק, ביד אחרת?). הָבְעָיוֹת, (פארמה: אובעיות!)? פאה פ"ד מ"ה. זוג[66] - זוֹגִים (של ענבים) ערלה פ"א מ"ח, לעומת זוּגים - זוגין מעש' פ"ה מ"ד; שבת פ"ד מ"א; נזיר פ"א מ"ב; פ"ו מ"ב (ד"פ); ע"ז פ"ב מ"ד; כלים פ"ט מ"ו; ואילו טה' פ"י מ"ח: זוּגין! חוליה בכורות פ"ו מ"ה; חוֹלְיָיא כלים פ"ה מ"י; עדו' פ"ז מ"ז; חֹלְיָיא עדו' פ"ז מ"ז; חוֹלְיָיה בכורות פ"ו מ"ה; אהל' פ"ב מ"ג; חוֹליא כלים פ"ה מ"י; חָלְיַת עיר' פ"ח מ"ג; חוֹלייתו שם פ"י מ"ז; לעומת חוּליית שבת פי"א מ"ב. (בריבוי חֲלָיוֹת, כגון עדו' פ"ז מ"ז ועוד הרבה). חומר: חוֹמְרוֹ כלים פ"ג מ"א; פ"ח מ"ב; פ"ט מ"ח; חוֹמְרֵי פסח' פ"ד מ"א (ב"פ); זבים פ"ב מ"א (ב"פ); (ידים פ"ג מ"ה אינו שייך לבי"ק המקורי); חֻמְרֵי יבמ' פי"א מ"ה (ב"פ), מ"ז; חָומרי (וי"ו מחוקה) שם; לעומת חוּמרו חלה פ"ד מ"ה; סנה' פי"א ב'; חוּמרה פרה פ"ד מ"ד; חוּמרי שביעית פ"ד מ"ב; פ"ח מ"א; גטין פ"ג מ"ד (ב"פ); סנה' פי"א מ"ה; עדו' פ"ד מ"א; פ"ה מ"א-מ"ד; חולין פ"ח מ"א. חוצן: חוֹצְנִי פאה פ"ו מ"ה (פארמה: חוּצני). חוֹצְפָּה (בתוך קטע ארמי) סוטה פ"ח מ"ט. ר' חוֹצְפִּית שביעית פ"י מ"ו. חוֹרְבָּה שביעית פ"ח מ"ו (השווה חָרְבָּה המקראית). טוֹמטום-הרבה, כגון חגי' פ"א מ"א; נדה פ"ג מ"ה (ג"פ); בכו' פ"א מ"ה; פ"ה מ"ה.

66) התיבה המקראית זג (במ' ו ד) מופיעה במשנה כי"ק בתור "זוג" (רק בריבוי). בדפוסים תוקנה התיבה ל"זג", כמו במקרא. על נכונות מסורת כי"ק מעידה המשנה גופה, שכך בנזיר פ"ו מ"ב, שבה יש מחלוקת בדבר הוראתה, נאמר "שלא תטעה כזוג שלבהמה החיצון זוג והפנימי ענבול". טעות זו אפשרית רק אם שתי התיבות הומופוניות הן. אף בארמית השומרונית מתרגמת "זג" שבמקרא (כך אף לפי הנוסח השומרוני) ב"זוג", ראה התרגום ומ"ש ז. בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון II, ירושלים תשי"ז, עמ' 459.

כורח-הרבה, כגון כּוֹרחה כת׳ פ״ז מ״י; סוטה פ״ג מ״ג; כּוֹרחו נדר׳ פי״א מ״ג; כָּוֹרְחָהּ (הוי״ו מחוקה) אבות פ״ד מכ״ב (ה״פ). קְלוֹנסות (המוצא סתום) ר״ה פ״ב מ״ג; מדות פ״ג מ״ח (ב״פ); קְלוֹנְסוֹת (!) שם פ״ד מ״ה. כופרי (< כֹּפֶר, השווה ש״א ו יח; גטין פ״א מ״א כתיב כופר, אך נוקד כְּפַר); (כלב) כּוֹפרי כלא׳ פ״א מ״ו; (בצלים) כּוֹפרים, תרומות פ״ב מ״ה (ב״פ); לעומת (בצל) כּוּפְרִי נדר׳ פ״ט מ״ח (ג״פ). לוג: לוּגָּה מנח׳ פ״ט מ״ג; לוֹגִּים – לוגין מנח׳ פי״ג מ״ה (ב״פ); ועוד הרבה (במקרא אין ריבוי!). לוֹגֶם (=ערבית لُقمة): לוֹגְמָיו יומא פ״ח מ״ב (ב״פ); מעילה פ״ד מ״ה; כלים פי״ז מי״א. לָנטִיוֹת (וי״ו מחוקה) (< λέντιον) שבת פכ״ב מ״ה; לוֹנְטִיּיוֹת שם. מחלוקת: מַחֲלוֹקְתּוֹ (שלקרח) אבות פ״ה מי״ז; לעומת מַחֲלְקְתּוֹ במקרא, כגון דבהי״א כז ב, אמנם בהוראה שונה[66*]. מְלוֹגְמָא (< μάλαγμα) שביעית פ״ח מ״א; לעומת מלוּגמא כלים פכ״ח מ״ג. מוֹרְבִּיוֹת שביעית פ״ג מ״ה; סוכה פ״ד מ״ה; תמיד פ״ב מ״ג. מוֹרְיָיס (muries) מקו׳ פ״ז מ״ב לעומת מוּרייס בשאר המקומות. סָורְבָּן (וי״ו מחוקה) ברכ׳ פ״ה מ״ג. עומק – עוֹמְקָהּ ב״ב פ״ד מ״ב; עוֹמְקוֹ מכש׳ פ״ה מ״ד (ב״פ). עוקץ – עוֹקְצוֹ סוכה פ״ג מ״ו; עוֹקְצָהּ כלים פי״ג מ״ה (ב״פ); עוֹקְצֵי תרומ׳ פי״א מ״ד; סנה׳ פ״ה מ״ב; עוֹקציהם שבת פ״ז מ״ד. -עוֹקְצֵי עוקצין פ״א מ״ו (ב״פ) – בחלק שאינו מכי״ק העיקרי. עוֹבְדָן (!) כלים פכ״ו מ״ח; לעומת עוּבְדָן שבת פ״א מ״ח; כלים פט״ו מ״א. עוֹזְרָרִין דמאי פ״א מ״א (עיין ע״ג מחק); כלאים פ״א מ״ד; אבל חֻזְרָרִים מעש׳ פ״א מ״ג[67]. עוֹסְקַנִיּוֹת טה׳ פ״ז מ״ח. (כפר) עָוֹתְנִי גיטין פ״א מ״ה; עָתְנִי שם פ״ז מ״ז. פוֹנְדָּה (funda) כלים פכ״ט מ״א; לעומת פּוּנְדָּה כלים פכ״ז מ״ו; אֲפוּנְדָּתוֹ ברכ׳ פ״ט מ״ה; שבת פ״י מ״ג (ב״פ); סנ׳ פ״ג מ״ח (פוּנדיות זבים פ״ד מ״ד אינו מכי״י המקורי). פוֹנְדֶּק

---

*66) [אבל עי׳ מ״ש ע״צ מלמד בלשוננו כרך כ׳ עמ׳ 107–108.]

67) ראה I. Löw, Die Flora der Juden, III Wien-Leipzig 1924, p. 244 ff.

(< πανδόκιον) יבמ׳ פט״ז מ״ז; פּוֹנְדְּקִי גטין פ״ט מ״ח; עדו׳ פ״ד מ״ז; פּוֹנְדְּקִית יבמ׳ פט״ז מ״ז (ב״פ); לעומת פּוּנְדְּקָנִית ע״ז פ״ב מ״א. פּוֹרְקְדָן[68] כלא׳ פ״א מ״א. קוֹבְיָא (κυβεία) שבת פכ״ג מ״ב; סנה׳ פ״ג מ״ג; שבועות פ״ז מ״ד; לעומת קוּביא ר״ה פ״א מ״ח. קוטן: קוֹטְנָן מעש׳ פ״א מ״ד; קָוטנָן כתו׳ פ״ב מ״י; לעומת קָטְנוֹ יומא פ״ה מ״א. קָטוֹנְתָּן סוטה פ״ט מט״ו (ב״פ. בפעם השנייה אמנם בלי דגש, שנשמט בטעות, כפי שמוכיח חסרון קו הרפוי ע״ג התי״ו); קול[69] קָולו חלה פ״ד מ״ה, מ״ז (ב״פ); קֻולו (וי״ו מחוקה) סנה׳ פי״א מ״ב; קֻולָּהּ פרה פ״ד מ״ד; קָלֵי שביעית פ״ד מ״ב; קוֹלֵי עדו׳ פ״ד מ״א; פ״ה מ״א–מ״ד; חולין פ״ח מ״א (ידים פ״ג מ״ה אינו מגוף כי״ק). קוֹלְמוֹס (calamus, κάλαμος) שבת פ״ח מ״ה; כלים פי״ב מ״ח; קוֹלְמוֹסוֹ שבת פ״א מ״ג. קְלוֹסְטֵר (ראה קראוס בערכו) כלים פ״כ מ״א. קלוֹסְטְרָה (claustrum) כלים פי״א מ״ד (ב״פ). קוֹמְקוּם (< cucuma או כיו״ב הרומית, > قُمقُم הערבית) מקו׳ פ״ט מ״ב; לעומת קוּמקוּם כלים פ״ג מ״ז; פי״ד מ״א; פכ״ה מ״ח. קוֹפָּד (= قُنفُذ הערבית, קוּפְּדָא בסורית) כלא׳ פ״ח מ״ה (פ׳: קוּפָּד) שבת פ״ה מ״ד. קוֹפְּדָן (!) אבות פ״ב מ״ה. קָורדום (וי״ו מחוקה) מעילה פ״ה מ״א; קוֹרדוֹם אבות פ״ד מ״ה, ועוד הרבה. קוֹרטוֹב מצויה הרבה. קְרוֹסְטָמֵילִין (< crustaminum) מעילה פ״א מ״ג; כלא׳ פ״א מ״ד אין ניקוד על הוי״ו. קורקום (מקרא: כַּרְכֹּם, שה״ש ד יד; סנסקריט kurkuma סורית כּוּרכמא, ערבית كُركُم[70]) נדה פ״ב מ״ו–ז. קורקורת: קוֹרְקוֹרְתָּהּ כלים פכ״ח מ״י (ב״פ); אהלות

---

68) ממין האבנים I. Löw, Die Flora der Juden, IV Wien-1934, p. 23 התיבה אכדית היא (purqidam), לשוננו כרך ל״א (תשכ״ז), עמ׳ 114.

69) המנקד פסח על שתי הסעיפים בניקוד תיבה זו, וניקדה "קל" (לעתים נגד הכתיב "קול") או "קָול", ראה מאמרי בקובץ ארץ ישראל ח (ספר סוקניק), עמ׳ 276, הערה 35.

70) ראה מלונים של המקרא ושל הסורית.

פ"ט, מט"ז; - קוּרְקְרוֹתֵיהֶן (וי"ו מחוקה) כלים פ"ב מ"ב; קַרְקְרוֹתֵיהֶן שם (ב"פ). רוֹעֲבְתן ב"מ פ"ז מ"ה. רוֹצְחָן, רוֹצחנים סוטה פ"ט מ"ח. רוֹצְעָנים פסח' פ"ד מ"ו. שׁוֹקְדָּנִים (!) סוטה פ"ט מט"ו. תּוֹרְגְּמָן (השווה تُرجمان הערבית, השאולה מן הארמית) מג' פ"ד מ"ד (ב"פ); מכות פ"א מ"ט. תּוֹרְמֶל (סורית תַּרְמָלָא, חר' תַּרְמְלָא - תַּרְמִילָא[71] ש"א יז מ) מצויה הרבה, כגון כלים פי"ט מ"ח; בריבוי תוֹרְמָלִים. תורף: תּוֹרְפָּה נדה פ"ח מ"א (ג"פ). תּוֹרְפָּה תרומ' פ"ח מ"ז, מ"ח (ב"פ) (פעם הכתיב תרופה). תַּרְנְגָלִים/ן תרו' פי"א מ"ט; שבת פ"ה מ"ד; שם פכ"ד מ"ג; תַּרְנוֹגְלִים מעש' פ"ג מ"ז; שבת פכ"ד מ"ג; פסח' פ"ד מ"ו; פ"ב מ"ז; פ"ד מ"ו; וכך כנראה במשנה כולה.

ב. לא כללתי ברשימה הזאת מלים שאולות מן הלועזית, שקיימו את תנועת ŏ שלהם בעברית (ולא הקפדתי לרשום את כל הדוגמאות) כגון:
אפיטרוֹפים (מצויה הרבה), גלוסקמא ב"מ פ"א מ"ח. דוֹסתַי אבות פ"ג מ"ט. טורפיילקין, תורפיילקין (פעמיים תוקנה " > ע, יו"ד תלויה) כתו' פ"ה מ"ז. לוֹכסן כלים פי"ח מ"ה (ב"פ); דמאי פ"ז מ"ח. סקוֹרטיה כלים פט"ז מ"ח. פּוֹלְמוס סוטה פ"ט מי"ד (ג"פ); פולמֻסיות פרה פ"ח מ"ט. פונדיוֹן מצויה הרבה. קָלְבּוֹן שקל' פ"א מ"ו-ז. קוֹלְיָיס שבת פכ"ב מ"ב. קוֹלָר גטין פ"ו מ"ה; קוֹלַר כלים פי"ב מ"א. קוֹמוֹס שבת פי"ב מ"ד. קוֹנטס עיר' פ"ב מ"ג. קוֹפִים ביצה פ"ג מ"ו. קצוצראות שבת פי"א מ"ב. קוֹרְנָס שבת פי"ב מ"א.

B. הערות:

ובכן שמות המופיעים בשתי צורות הריהן: אומן (= בעל מלאכה, ראה לעיל עמ' 242) בורגנין, גודל (ראה להלן עמ' 250), זוג (של ענבים), חוליה, חומר, כופרי, מלוגמא, מוריים, עובדן, פונדה, קוטן, קוביא, קומקום.

---

71) כך לפי מלונו של דאלמאן, אך שפרבר אינו רושם נוסחה זו.

2. א. והרי רשימה של שמות בעלי [u] בלבד שבכ"י קאופמן:

החומר:

אוּלייר (olearius), אולייָדין טה' פ"ז מ"ז. אוּפַּין שבת פ"א מ"ו; אבל נגעים פי"א מ"ח; אוֹנִין (בלי דגש!). אסוּפֵּי (שביעית סנה' פ"ג מ"ג. בוּכְרְיָיה (βάκχαρις ?) שביעית פ"ז מ"ב. גַּבְעוּלִין פרה פי"א מ"ז; פי"א מ"ט (ב"פ); פי"ב מ"ב, מ"ח (פי"א מ"ט חסר הדגש בפעם ב'). גוּבְרִין (ארמית) כתו' פ"ד מי"א. גוּדָּל אֲגוּדָּל יומא פ"ב מ"א (אֲגוּדָּל); אה' פי"ג מ"א; גוּדָּלוֹ בכו' פ"ז מ"ו (וי"ו מחוקה אחרי הדל"ת); גוּדָּלָהּ נדה פ"ח מ"א. גוּמּוֹ (כלים פי"ד מ"ח; נפרד: גַּם, שם. יתכן שתוקן: גוֹמוֹ (γάμμα היוונית). גוּמָּה מצויה. גַּרְדוּמוֹ פרה פ"א מ"ט. זוּבָּן בכ' פ"ו מ"ה. זוּגִים (פעמון) שבת פ"ו מ"ט. זוּגִין (זָג במקרא)[72]!. חוּלִּין מצויה הרבה. חַשְׁמוּנַי (!) מדות פ"א מ"ו (= Ἀσαμωναῖος וכיו"ב!), וכך בתכלאל. פּוּפִּין[73] (אך תעתיק יווני κοκχος)[74], כגון ב"ב פ"ו מ"ח (ב"פ). כּוּסְבָר כלא' פ"א מ"ב (ב"פ), תוקן: כיסבר; פִּיסְבָר דמאי פי"א מ"א; שביעית פ"ט מ"א; מעש' פ"ג מ"ט; פ"ד מ"ה. שתי הצורות באכדית: בבבלית kus(s)ibirru באשורית kisibarru[75] - מוצאה מסנסקריט kustumbarū-buru[76].
פוּפַּח כלים פ"ה מ"ב (ב"פ); פ"ו מ"ב; פ"ז מ"ג; פ"ח מ"ז.
כתוּבה (גם ארמית, כתו' פ"ז מי"א). כוּתַּח פסח' פ"ג מ"ט. - התיבה כנראה פרסית היא, אך צורתה בפרסית אינו מחוור. מכל מקום

---

72) על התיבה הזאת ראה מאמרי בספר Baumgartner (עתיד להופיע).

73) על התיבה הזאת ראה מאמרי, ארץ ישראל, כרך שמיני (ספר סוקניק), ירושלים תשכ"ז, עמ' 273 ואילך.

74) שם עמ' 277.

75) W.V. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, p. 486

76) Löw III, p. 441.

ברור לפי הסורית, שבה מצויה הצורה המקוצרת = כותא (וכן בבלי שבת קמה ב) שהתי"ו דגושה והתנועה u היא[77]. מופים כגון ב"ק פ"י מ"י. מֻנבַז יומא פ"ג מ"ו (=Μονοβαζος בכתבי יוספוס). מקורות! מדות פ"ב מ"ב (ב"פ) (ראה להלן בסוף הסעיף). מורסן, מצויה הרבה. עוּלְשִׁים כלא׳ פ"א מ"ב; שביעית פ"ז מ"א? (הניקוד אינו ברור; פארמה: עוֹלשים); פסח׳ פ"ב מ"ו; עוּלְשֵׁי כלא׳ פ"א מ"ב (פארמה: עוֹלשי). פוּרְעָנוּת ר"ה פ"ד מ"ו; אבות פ"א מ"ח; פ"ד מי"א; פוּרְעָנִיּוֹת שם פ"ה מ"ח. ראה קְלוּבְקָרִין (למ"ד ע"ג אות אחרת, רי"ש? cervicarium) כלים פכ"ט מ"ב. קֻמצו פאה פ"ד מ"י (מקרא, אך פארמה: קוֹמצו!). קוּנָּם, מצוייה הרבה. קוּפָּה (אבל קטע מן הגניזה קוּפָּה (ניקוד כפול!)[78], קוּפַּח שבת פ"ג מ"ב = כופח. קֻפּוּנְדַּרְיָה (compendaria) ע"ז פ"ה מ"ב; קַפַּנְדַּרְיָא מג׳ פ"ג מ"ג; ברכ׳ פ"ט מ"ה שונה הניקוד (קוּפַּנְדַּרְיָיה, וי"ו מחוקה). קוּרְדְּיָקוֹס (< καρδιακός) גטין פ"ז מ"א (ב"פ). רֻטבו פסח׳ פ"ז מ"ב (ב"פ).

ב. לא רשמתי צורות מעין פורנה (furnus) כלים פ"ח מ"ט. מַרְקוּלִים סנה׳ פ"ז מ"ו; ע"ז פ"ד מ"א (Mercurius), שבהם נתקיימה ה-u שבלועזית.

B. הערות:

מן הרשימה דלעיל מסייעות להנחתנו בעיקר תיבות שבהן באה ה-o לפני עיצור כפול (שכן בעברית מקראית נוסח ניקוד טבריה אין ביצוע של u שמית קצרה בתור o לפני עיצור כפול![79]), והן התיבות: אגרופים, אוֹמָן,

77) בפרוטרוט Nöldeke אצל Löw ZA 22 (1908), עמ׳ 82-83.

78) ספר היובל אלכסנדר מארכס, ניו-יורק תש"י, עמ׳ מב. בשוּלַים נוקדה התיבה "קופה", וכן עוד שם עמ׳ מח.

79) ראה לעיל הערה 4.

אוּמָּן, אתרוֹגים, זוֹגין, לוגין, עוֹפדן, קוֹלי, קוֹפד. ואף מובן למה לא "תוקנו" בהתאם לניקוד המקראי: השמות האלה (או ריבוייהם) אינם בנמצא במקרא! אפיינית גם "מחלוֹקתו" לעומת הצורה המקראית! מאלפות ביותר שתי התיבות אוֹמן (מונח חקלאי), ואוּמָּן - אומן. הראשונה מופיעה כדין ב-o השנייה ב-u רק במקום שהמנקד זיהה אותה, כפי הנראה, עם התיבה המקראית, ואילו בשאר המקומות תוקנה ל"אוּמן" - כנראה להבחין בין שתי ההוראות[80]. שאר התיבות שברשימה משקלן פחות, שכן אף במקרא ניכרת הנטייה להעדיף את ה-o. - דיון מיוחד יש להקדיש למשקל בוטלן, גוזלן וכיו"ב. כידוע זו היא הצורה במקורות ארץ ישראל[81] (אע"פ שפה ושם היא עשויה להופיע גם בכתבי הגאונים!), ואילו במקורות הבבליים "בטלן", "גזלן". אין זו צורה בינוני + ־ָן (אע"פ שיתכן, כי בבבל נתפסה כך, בהשפעת הארמית, ומכאן השינוי, ואכמ"ל).

כפי שמעידות גם תיבות במשקל זה בארמית, כגון "פוֹרען"[82] "שולטן" בתרגום תהילים סט טז, וממנה "שולטנותא" בעברית. שתי המלים האלה יש בהן כדי לרמוז, כי משקל "קטלן" בצורותיו השונות עשוי לשמש לא רק כשם פעולה, אלא כשם הפועל (השווה سُلطان בערבית, "שלטון" בלשון חז"ל = שליט).

80) מעין כך מבחינים כידוע גם בעברית הישראלית בהתאם לשתי ההוראות, אע"פ שזו אותה תיבה בשתי צורות דיאלקטיות.

81) H.L. Ginsberg, MGJW 77 (1933), p. 424. איני מסכים עם הסברו. וראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ׳ 1255-1256. - במשקל הזה דן תלמידי מר ב"צ גרוס במסגרת עבודת דוקטור.

82) לצערי אין התיבה מנוקדת אלא בחלקה בשרידי התרגום הא"י P. Kahle, Masoreten des Westens II, Stuttgart 1930 p. 58 בתרגום אונקלוס מופיעה תיבת פורען. דב׳ טז יח, אך מסורת הניקוד אינה יציבה. רוב כי"י מנקדים "פוֹרְעָן" (כאילו פוֹרע + ־ָן), אך כ"י אחד "פוֹרען!". אותו חוסר יציבות מצינו לגבי תיבה המתייחסת אליה, היינו "פורענו" (= פורענות), ראה G. Dalman, Grammatik des judisch palästinischen Aramäisch, Leipzig 1905, p. 182 שורש "פרע" כידוע ארמי הוא - הניקוד הבבלי אף הוא מוכיח, שהתנועה שבמשקל הזה מוצאת מ-u, השווה "עוֹבְדָן" (א. פורת, לשון חכמים, ירושלים תרצ"ח, עמ׳ 136), ויתכן כי אף תיבות נוספות שם שייכות למשקל שלנו, אך שם 137: "פוֹרענות".

אף צורה מעין "גֹורְגְּרן" (גימל דגושה) אינה מתיישבת עם ההנחה של בינוני + ָן וכן לא רֹוְעבתן הקרובה לה. דומה כי המשקל = קְטְלָן, שיכול לציין גם שם הפוֹעֵל, אלא שכנראה לא היתה מסורת הצורות מאוששת בידי המנקד. לפיכך מצינו בכי"ק גם "חובלנית" שנוקדה "חֲבְלנית" (במחיקת הוי"ו) ואף עוּבְּדן (ליד עוֹבדן), אך קוֹפדן שוקדנים, שבהם עיי"ן הפועל אינו דגוש, כדין, אך גם לא למ"ד הפועל! דומה אני כנ"ל, כי דווקא צורת "גֹורגּרן" היא היחידה שקיימה מבחינה זו את הצורה המקורית (שכן כאן לא היה מקום לתפוס אותה כבינוני + ָן! - מעניין כי מנקד כי"ק מנקד בשלושת המקרים הראשונים המזדמנים לו בכ"י בקמץ קטן, ומוחק את הוי"ו [סורבן, גזלן, גוזלן] בשני המקרים הראשונים) כלומר לא ראה את ה-o כראות חולם, רק אח"כ עובר הוא לניקוד חולם, כדרך שהוא עשוי לנקד "קורבן"(ליד "קָורבָן").

מאלפים החילופים ב"גודל", "קוטן". במקרא מצינו "גדל" בנטייה בקמץ קטן שש פעמים, מהם 3 פעמים בבינוני גוף שלישי יחיד, ורק פעם אחת: גָדלו (תה' ק"ן ב). לכאורה תמוה אפוא החילוף בכי"ק. אך אם נִתֵּן את דעתנו לעובדה, ש"גָדלו" מופיעה במזמור, הכלול בתפילה היום-יומית, מתחוורים הדברים. בזכות מקום זה ניקד אפוא המנקד "גוּדלו" ביומא - ובזכות "גודלו" גם "קָטנו" שלידה, ואילו בשאר המקומות "גֹודלן", וכן קוֹטנו, כדין! אשר לתיבות ב-u יש להעיר, כי כמה מן המלים האלה עשויות להופיע בכ"י אחרים ב-o . כי"י אלה טעונים כל אחד בדיקה לחוד, בעיקר כ"י פארמה של המשנה (כאן רשמתי מקרים, שנזדמנו לפני במקרה), כגון "עוֹלשין" בכ"י פארמה ו"קוֹפה" בשריד מן הגניזה. כנגד זה באותו שריד מן הגניזה מצינו "חָוליה" פעמיים (עמ' כט) "תָרמל" פעמיים (עמ' מז).

ודומה, שמצינו גם מקרה של תיקון יתר: "מקוּרוֹת" (מדות פ"ב מ"ב ב"פ) במקום "מקוֹרוֹת". המנקד שרגיל היה לשַנות $u < o$, עשה את זאת גם במקום בלתי מתאים (בינוני פועל!).

ניבים של הארמית המערבית

בארמית נוצרית של ארץ ישראל אין לפי שעה אפשרות לברר מהו המצב, מאין בו אלא מעין "ניקוד" חלקי, שטיבו לא נתברר עדיין כל צרכו[83].

בארמית השומרונית, לפי הטקסטים שפירסם ז' בן-חיים[84], שונה המצב בתכלית, אך לדעתי יש מקום לברר, אם הוא מקורי, ואכמ"ל[85].

בניב מעלולא אין ספקות. כאן משתקף מצב הארמית כפי שהכרנוה בעיקר בשרידי התרגום[86].

83) ראה F. Schulthess, Grammatik des christlich palästinischen Aramäisch, Tübingen 1924, p. 9–10.

84) עברית וארמית נוסח שומרון, כרך שלישי, ספר שני, ירושלים תשכ"ז.

85) [נגעתי בשאלה זו בבקורתי על הספר, תרביץ של"ז (תשכ"ח)]

86) A. Spitaler, Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma'lula, Leipzig 1938 § 3, 1ff., § 5, 1.

פירוש רש״י למקרא ולעז־העולם

מאת

מנחם בנית

בדיקה של ספרי־הפתרונות שנותרו לנו מעטם של יהודי צרפת בימי־הביניים אפשרה את ההנחות הבאות:[1]

א. השעור בפרשנות המקרא בבתי־המדרש בצרפת התנהל בצרפתית. רק כשהעלו את הפירוש על הכתב, ערכו אותו בעברית. בעיניהם היו שני המושגים „לעז" ו־„פירוש" זהים (ראה למשל פירש״י יר׳ מט טז), במקביל לאידיש „טייטש".

ב. כבר לפני רש״י היה קיים תרגום שלם של המקרא לצרפתית, הלא הוא „לעז־העולם" או „לעז־העם", אשר בהוראתו טרחו הפותרים. בכמה מהערותיו, מתייחס רש״י אל תרגום זה ואל העוסקים בו.

ג. בניגוד לדעה המקובלת — אין פירש״י בא להחזיר את עטרת הפשט ליושנה, אדרבה, הוא שהוסיף את הדרש בהוראת המקרא לפי לעז־העולם.

ד. החלוקה הסימנטית של אוצר־המלים הצרפתי מאפשרת לפותרים, ורש״י בתוכם, להעלות פירושים מקוריים לכתבי־הקודש.

ה. ספרי־הפתרונות שבידינו, השלמים והשרידים, בכתבי־יד של המאה הי״ג בעיקר, אמנם הבסיס שלהם הוא לעז־העולם כפי שידע אותו רש״י במאה הי״א, אך לשון הלעזים שבהם השתנתה במקביל להתפתחות ההיסטורית ולגיוון הדיאלקטי בזמן ובמקום, שבהם היו קיימים בתי־המדרש שאת תורתם הם משקפים.

לא אעמוד בהרחבה על השפעת שפת־אמו של רש״י, כלומר: צרפתית עתיקה (להלן: צ״ע) על העברית שבפירושו[2]. הדברים ברורים למדי.

1) ראה הרצאתי „חקר הגלוסארים המקראיים של יהודי צרפת בימי־הביניים", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שני, מס׳ 10, ירושלים תשכ״ז; כמו־כן: M. Banitt, "Les **poterim**," **Revue des Etudes Juives**, CXXV (1966), pp. 21—23 ואת המבוא לגלוסאר G1, המהווה את הכרך הראשון של **Corpus glossariorum biblicorum judaico-gallicorum** היוצא לאור על־ידי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

2) הסתמכתי בעיקר על הטכסט של מקראות גדולות, רק פה ושם ראיתי הכרח לתקן לפי כתב־היד שבאוכספורד, Neub. 186, Opp. 34, שנכתב לפי דעתי בצרפת ושגם דרמשטטר בהוצאת הלעזים של רש״י מעדיפו (A). אגב הוצאה זו Arsène Darmesteter, **Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible**, Paris, 1909, לקויה מכל הבחינות, ובכוונתי להביא לדפוס את הלעזים לפי A. הבחירה השרירותית של כה״י והתיקונים השרירותיים בטכסט פוגעים בערכה של הוצאת פירש״י מאת יצחק מאהרשען, פרשנ־דתא, אמשטרדם — ירושלים, תרצה—תרצז. אך גם הוא מגיע למסקנה שכה״י A הוא המובחר (כרך ג׳, ע׳ XXV).
ההשערה שכל הפירושים המיוחסים לרש״י אינם מפרי עטו של רבי שלמה בן יצחק מטרוייש לא מעלה ולא מורידה לגבי עצם ההשפעה של הצרפתית על הפירוש. בפירוש אנו דנים ולא באישיותו של רש״י.

רצוני, בעיקר, להביא דוגמות מספר מתוך פירש״י על המקרא, המעידות מצד אחד על זיקתו של רש״י ללעז־העולם, ומצד שני — על זיקתה לצ״ע[3] של הפרשנות שביסוד לעז־העולם, כפי שהיא משתקפת בפירש״י.

א. השפעה ישירה של צ״ע על לשונו של פירש״י

מתוך קריאה די שטחית של רשימות „החידושים" בלשונו של רש״י שאסף מר יצחק אבינרי בספרו היכל רש״י (ארבעה כרכים, תל־אביב, 1960—1940), בולטת לעיין השפעתה המעמיקה של השפה הצרפתית בכל שטחי הלשון.

1. העתקה סימנטית

א) **אטם**. המלה מצויה בפירש״י בשמ׳ ו יב, דב׳ י טז, ישע׳ כט יד, וכו׳ במובנים המושאלים של **estoper, etouper**[4] (=לאטום), כלומר, „לסגור, להשתיק, להפריע, להפסיק", בדומה ל־ boucher בצרפתית של ימינו.

ב) **מלומד**. בישע׳ מ כ באה המלה מלומד במובן „רגיל" לפי appris בצ״ע.

ג) **עדשה**. גם עדשה גם עדשן, ויק׳ יג לט, בשביל „נמש" ו־„נמשן" מועתקים מצ״ע **lentille, lentilleux**.

ד) **עצה**. רש״י משתמש במלה זו, בר׳ ג א, במובן המושאל שיש ל־ **conseil** בצ״ע, היינו „רגש" או „כוונה".

ה) **עקש**. בפירושו על **נפתולי אלהים** (בר׳ ל ח) משתמש רש״י במלה **נתעקשתי** במובן שנשתרש כבר בשפה, היינו „להחזיק בדעתו, להתמיד בכל כוחו", אם כי בכל המקרים, שבהם בא השורש עקש במקרא מפרש אותו רש״י כ־עקם[5]. ההעתקה באה בעקבות הלעזים **retors, entors, engrès** שביחס לדרכים מובנם "ardu, tortueux" וביחס לבני־אדם הוראתם "acharné, déraisonnable".

במיוחד היה קשה להשתחרר מהרגלי שפת־הדיבור בשימוש במלות־עזר כעין מלות־יחס, תוארי־פועל ומלות־חיבור. מלים כגון **אז** (= אם כן), **אחר** (= לפי), **אחרי־אשר** (= כיוון), **איזה** (= אשר), **אלא, אם, אפילו, כאשר** (= כמו), **בשביל** (= מפני), **בחינם, מחדש, יותר, נגד, עצמו, ברחוק, בתוך**, וכו׳, מעתיקות אצל רש״י, בצורתן ובהוראתן, את הצורות ואת ההוראות שיש למקבילותיהן בצ״ע. המדובר, לפי הסדר שברשימה העברית, במלים **(a)lors, après, puisque, quel. ainz, se (=si), même (si), comme, pour (que); en vain, de nouveau, plus, encontre, se (=soi), en loin, enmi.**

3) מובן המלים בצ״ע ניתן לבדוק באחד המילונים הבאים:
E. Littré, **Dictionnaire de la langue française**, Hachette, 1863—1872.
F. Godefroy, **Dictionnaire de l'ancienne langue française**, Paris, 1880—1902.
W. von Wartburg, **Franzoesisches etymologisches Woerterbuch**, Bâle, 1928—.
Tobler-Lommatzsch, **Altfranzoesisches Woerterbuch**, Berlin, 1925—.
W. Foerster, **Woerterbuch zu Kristian von Troyes' saemtlichen Werken**, Halle, 1933.
R. Grandsaignes d'Hauterive, **Dictionnaire d'ancien francais**, Larousse, 1947.

4) המלים הצרפתיות מובאות בכל האפשר בצורה הקרובה ביותר לצרפתית של ימינו.

5) הפירוש של נפתולי והפסוק כולו לא נתאפשר אלא בגלל העתקה זו (ראה להלן פרק ה׳). השווה גם מתעקש (קה׳ יב ו) במובן „משתזר" לפי **fil retors**. ייתכן שרש״י חשב על „קשה עורף" כאשר קיבל את פירושו של תרגום על עקש (ש״ב כב כז) = פרעה.

2. העתקה דקדוקית

א) המין הדקדוקי של **פה** (נח׳ ט ה), **צד** (יהו׳ י מא), **רגל** (שופ׳ טו ח), **לשון** (ישע׳ לב ז, וכו׳) *5, **תפוח** (ראה אבינרי, כרך ד׳, ע׳ תנג), הוא של המלה המקבילה בצרפתית, היינו, **bouche, côte, pied, sens, pomme**.

ב) גזירת פועלים מן שם, כגון **אמן** (שמ׳ ו ט), **האמן** (דב׳ לג כא, ישע׳ ל כז), **האמת** (A, שה״ש ז ט), **אמת** (בר׳ כ א), נעשית בהשראת הדוגמה הצרפתית **averer** או **averir** הגזורות משם־התואר **verai** בצ״ע (היום: vrai = „נכון", „אמיתי"). כמו־כן **התאמת** (בר׳ מב כ) לפי **s'avérer**.

ג) התחביר מעתיק מבנים צרפתיים, ובראש ובראשונה, השימוש המופרז ב־ש, המקביל ל־ que הצרפתי, אם לבד אם אחרי מלה אחרת, כדי להוות יחד מלת־חיבור: **אלא ש־, בעבור ש־, בעוד ש־, בשביל ש־, גם ש־, די ש־, הואיל ש־, טרם ש־, על־ידי ש־, כדי ש־, כל־כך ש־, כמו** [6] **ש־** (= כאלו, בר׳ יז ח, כג יא; דב׳ לא יז; ישע׳ כג ד; שה״ש א יג, מקביל ל־ comme si), **מה ש־, למען ש־, לפי ש־, מחמת ש־, בעוון ש־, כעין ש־**, וכו׳.

ד) אולם מבנים מוזרים יותר מבחינת התחביר העברי אינם חסרים, ובעיקר השימוש במלת־היחס **מן** המקביל ל־ de הצרפתי ואשר כל־כך אופייני לשפה הצרפתית. רש״י משתמש בה אחרי הפעלים **חסר, טען, יחל, עשה, פסק, צפה, שכח** בעקבות החיבורים בצ״ע: oublier de, couvrir de, faire de, espérer de, charger de, **faillir de**. בהקשר זה נעלה כאן דוגמות כגון **שכוח מיראתי** (ישע׳ מד כא, oublieux de) או את החיבור של הפועל **שאל** למושאו, לפי המתכונת הצרפתית, כלומר: **אל** (מ״ב כ יד) או **ל־** (ישע׳ לט ג, תה׳ קיט ל, וכו׳) = demander à.

ה) ביחז׳ מד ג, ד״ה את הנשיא, כותב רש״י **מחשיבותו**, במובן „מפאת חשיבותו" בהשפעת מלת־היחס de שיש לה הוראה סיבתית בצ״ע [7].

ו) השימוש במילות השלילה **לא** ו־**אין** במקביל ל־ ne המכונה **explétif** בצרפתית, בעת שמשמעות המשפט הוא חיובי בהחלט: **יותר ממה שאין הלב משיג** (קה׳ יב יב) = plus que le coeur ne conçoit; **הייתם יראים שלא ירגישו בכם** (שופ׳ ה יב) = vous aviez peur qu'on ne vous remarque. ועוד. אין ספק שניתן להערים ערמות של תופעות כאלה ולהאריך לאין סוף את הרשימה. ברם, כפי שנאמר לעיל, אין בכגון אלה עניין רב: אין מטיל ספק בהשפעתה של שפת־עם על שפת־לימודים. אולי יש מקום לבדוק את העברית של רש״י ושל חכמי צרפת בכלל, כדי להסיק מסקנות בדבר מידת ההשפעה הזאת, במישורים ובפנים השונים של השפה. מסקנות אלה, ייתכן שתהיה להן משמעות בלשנית כללית; אבל כעת אין הדבר בתחום התעניינותנו. עיקר מאמרי — כוונתו לגלות על בסיס עיון במקוטעין בתוך פרש״י לספרים מספרי הקודש, מה גדול חלקה של הצרפתית שבפי רבנו בבואו לפרש המקרא.

---

*5) יש לציין, שגם בעברית נמצא לשון גם זכר: דבק לשון יונק (איכה ד ד), ואתה (ערכין טו ב).

6) כאשר הפועל במשפט בגוף שלישי מתקנים א׳ ברלינער (רש״י על התורה) ומאהרשען וכותבים כמי ש..., אך בלי אסמכתה.

7) ראה Foerster (לעיל, הערה 3) ע׳ 79, סעיף 7.

ב. ניסוח לפי לעז־העולם

הנה כמה מלים שאת השימוש בהם בפי רש״י אפשר להבין רק על סמך ידיעה של המלה בצ״ע המצויה בלעז־העולם [8].

1. **גלמוד**. בעברית אין המלה „גלמוד" מוסבת לאדמה, לארץ, במובן „נעזב", „שמם". השימוש בה בפירש״י (ישע׳ ו יא, ד״ה שאה תשאה) מושפע מצ״ע **gast**, שהוראתו גם ravagé [9] וגם solitaire.

2. **דאגה**. **ודאג לכם** (ש״א י ב) לועז רש״י **dementer** ומוסיף: „לשׁ׳ יראה", כמנהג הפותרים. אבל עיקר מובנה של המלה **dementer** הוא, לפי המילונים: se lamenter (= יליל), ולפי זה יש להבין את פירושו של רש״י (שופ׳ ו כב, ד״ה אהה): „לש׳ דאגה, כלומר מה תהא עלי; כי על כן ראיתי: כי על אשר ראיתי מלאך ה׳, לכך אני דואג וצועק אהה." רש״י מייחס למלה **אהה** את שלושת המובנים התופסים, לפי דעתו, בפועל **דאג**, ובונה עליהם את דרושו: האחד הוא המקובל, ל׳ **דאגה**, והשניים שאולים מצ״ע של לעז־העולם „אני ירא ומילל".

3. **חציץ**. שופ׳ ה יא, ד״ה מחצצים: „פתר מנחם, עורכי מלחמה וסודרי קרב, וחברו עם מלך אין לארבה ויצא חצץ כולו (מש׳ ל כז), לש׳ גדודים". הצירוף של **סדר, גדוד ומלחמה** מושפע מלעז־העולם **(a)rengier, (a)rengiée**.

4. **לב**. בשופ׳ ה כה, ד״ה חלב נתנה, משתמש רש״י בניב **לבו עליו** במובן „בעל־הכרה", שאינו מצוי בעברית. ניב זה מתרגם **רעיונוהי עלוהי** של ת״י, מתוך העתקה מילולית של צ״ע **corage**. רעיוניא הוא תרגום ארמי של זמות (איוב יז יא), אך גם של **לב** (מש׳ ו לב, ז ז). המלה corage כוללת שני המובנים האלה, אם כי **לבבות** נלעז בספרי־הפתרונות גם **pensées**.

5. **מצרן**. המלה מופיעה בנח׳ יא כד. מובנה „שותף", „חבר", ומקבילה לצ״ע **veisinal**, שהוראתו הראשונית „שבשכנות". לעז־העולם בחר כנראה במלה זו בגלל **ליד** שבאותו פסוק.

6. **הנחם**. „הנחם" במובן „התחרט", „הימלך" נלעז תמיד בפועל **porpanser**, **pourpenser**, שבשרשו ניכרת המלה **penser** „לחשוב". ואכן נמצא את המלה **מחשבה** בכל הסבר שמביא רש״י למלה **הינחם**, בלי שמבחינה פרשנית נדרש הדבר. למשל, ד״ה כי ניחמתי (בר׳ ו ו): „חשבתי מה לעשות"; וכן בר׳ כז מב, שמ׳ יג יז, דב׳ לב לו, ועוד.

יתר על כן, אחת ההוראות של המלה **porpanser** עדיין „להתבונן בעיון", „להרהר", כפי שמעיד הלעז ברש״י ישע׳ יד טז, ד״ה התבוננו: „פורפנשיר בלעז".

ש״א טו יא, ד״ה נחמתי, כתוב במהדורות שלפנינו; „מחשבה עלתה בלבי", אך בכה״י A נאמר: „נחמה עלתה בלבי". אם נקבל את הנחתנו, שביסוד הפירוש נמצא

---

8) את לעז־העולם אפשר לשחזר מפירש״י, במידה שאינו חולק עליו, ומספרי־הפתרונות. עד עכשיו פורסם רק אחד מהם (G4): M. Lambert et L. Brandin, **Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle, Paris, 1905.** ספר הפתרונות שבספריית באזל G1, יצא לאור בקרוב ככרך ראשון של „אסף ספרי־פתרונות צרפתיים".

9) ראה רש״י ישע׳ י ג, ד״ה שואה: "לש׳ חורבן".

לעז־העולם, הרי עדיף גוסחנו. ירמ׳ טו ו, ד״ה נלאתי הנחם: ,,דפורפנשיר בלעז״. הלעז כולל את מלת היחס **de**, הקושר אותו למלה הקודמת, הלועז את ,,נלאיתי״, היינו **suis lassé**, לפי דרישת התחביר הצרפתי.

7. **עיכוב.** עיכוב במובן ,,איחור״ (שופ׳ ג כה) מושפע מהלעז **tarder** שהוראתו בצ״ע retarder, écarter.

8. **שומה.** ש״א כו יט, ד״ה הסיתך בי, משתמש רש״י במלה שומה במובן ,,הסתה״, ומוסיף שם: ,,אמיטמנט בלעז״, מלה הנגזרת מ־ mettre ,,שים״. **אמיטרא** מופיע עוד אצל רש״י כלעז לפועל הסת בדב׳ יג ז.

גם את פירש״י על שומה, ש״ב יג לב, במובן ,,תפקיד״ יש להבין לפי משמעות שנייה שיש לצ״ע **ametement**.

9. **שחוק.** אין להבין את המשפט ,,שחוק כמו עוגב״ כהסבר על עגבים (יחז׳ לג לא) אם לא נניח שהמלה שחוק מקבילה לצ״ע **jeu** שמובנו גם ,,נגינה״ (על עוגב במקרה זה) וגם ,,לעג״, הדרוש לענייננו של הפסוק.

10. **לחתוך בפרוטרוט.** הלעז של המונח המקראי הפורטים (עמ׳ ו ה) הוא **jetanz**. המלה בצ״ע, המקשרת בין פרוטרוט במובן ,,מטבעות״ ובין פרט במובן ,,להוציא הגה״ היא **jetoir** (jeton=). ואכן **jeter** בצ״ע מובנו ,,להוציא הגה״, ו־ **jetement** ,,היגוי״. **detailler** מובנו ,,לחתוך״ אך גם ,,לפרוט״, ,,למכור בקמעונות״, ,,ללטוש״. רש״י מנצל את הקרבה הסימנטית בין הלעז של פרט, **jeter** ובין הפועל **detailler**, כדי לבאר את המונח המקראי הפורטים על־ידי חתך (התחילית־ **de** מחזקת את השימוש בפיעל) ומכאן לפירוש לחתך הדיבור.

ג. פירוש מבוסס על לעז־העולם

1. **מצדה.** שופ׳ ו ב, ד״ה מערות, מסביר רש״י את המונח מצדות שבמקרא: ,,פלישיץ בלעז **(plésiç)**; על שם שעושים[10] ביערים על־ידי הפלת האילנות סביב סביב״. ברי שאין לייחס ביאור לשוני זה למונח המקראי. רש״י מתעכב על אטימולוגיה של **plaissis** בצ״ע וגוזר אותו מהפועל **plessier** או **plaissier**, שמובנו ,,לקלוע״, ,,לכרות עצים״, ,,להקים גדרות קלועות״.

2. **תולע.** תולע, ישע׳ א יח, מובנו ,,אדום״. ורש״י מסביר משום מה קוראים לצבע אדום ,,תולע״: ,,גרעינים הם ויש תולעים בכל אחד ואחד״. למה נזקק רש״י לגרעינים? אלא שלעז־העם מתרגם תולע **grène** (graine=) ומלה זו דו־משמעית היא; חוץ מהמובן המקובל ,,גרעין״ היא גם מורה בצ״ע על צבע אדום. אמיתות האטימולוגיה היא ענין לחוד, אבל מורגש כאן הכורח להסביר לא את הפסוק, אלא את הלעז.

ד. פירוש בהשראה של צ״ע

חשובה ועניינית יותר בנוגע למלאכת הפרשנות, הרי היא מציאותם של שניים ואפילו שלושה לעזים בשביל מלה מקראית אחת. השיטה מצביעה על רצון להבחין הבחנה מדוקדקת יותר בכוונת הפסוק באמצעות אוצר המלים הצרפתי.

---

10) העדר כינוי הנסתר כמושא היא תופעה שכיחה בצ״ע; ראה Kr. Nyrop, **Grammaire historique de la langue française,** vol. 5, Copenhague, 1925, §234.

דוגמה מובהקת לשיטה זו הרי הוא ההבחן בשלש ההוראות של משפט, כפי שמסביר זאת רש״י בישע׳ לב ז, ד״ה ובדבר אביון משפט. ,,משפט זה, אומר רש״י, לשון תחלת דברים במשפט, כשמדבר האביון טענותיו, [...] משפט משמש שלושה לשונות: תחלת טענות **(A)**, דריישנמינט בלעז **(deraisnement)**, וגמר הדין, יוימינט בלעז **(jugement)**, ומשטר ששוטרין[11] אותו ביסורין יושטיצא בלעז **(josticę)**.״ הסבר דומה מוצאים ברש״י, איוב ט לב, ד״ה במשפט.

אין ספק שהבחן זה בשלושת השלבים של המשפט, שאין אוצר־המלים המקראי מבחין ביניהם, עולה על דעת הפרשן הודות למינוח הצרפתי המדוייק יותר בעניין זה. הזיקה לצ״ע מסתמנת גם בתופעות לואי לשוניות אחרות:[12]

1. הרחבה סימנטית של המלה העברית במקביל לצ״ע.

למשל, שמ׳ כח טו, ד״ה חושן משפט: ,,משפט שמברר דבריו והבטחתו אמת, דריישנמינט בלעז **(deraisnement)**.״ שני המושגים ,,ברור דברים״ ו־,,הבטחת־אמת״ אין לייחס אותם למלה משפט אלא באמצעות הצ״ע **deraisnement** שהוראתו הראשונית היא action de prouver son droit ,,הוכחת צדקתו של אדם״. ברם, במובן זה משמש גם הלעז **aprovement** (בר׳ כ טז, לא לז, חב׳ ב א), שמשמעו גם ,,הסכמה״, ,,הבטחה״.

או למשל, ישע׳ נא ה, ד״ה ישפוטו: ,,ייסרו, יוסטיצא בלעז **(josticę)**״, כלומר, לפי הלעז **josticę** שמובנו ,,ייסורין״ אפשר להבין את הפועל שפט במשמעות ,,לייסר״.[13]

2. במקרה של משפט במובן **deraisnement**, כלומר, כשהכוונה לשלב הראשון של המשפט, משתמש רש״י, כדי לכנותו בעברית במלה תוכחה (בר׳ לא מב, מיכה ד ג, איוב ט לב), או בניב הוכחת דברים (איוב יג, יח, כג ד, לד ה), אך גם במלה ויכוח (ישע׳ טז ג, ירמ׳ ד יב), שהיא דווקה השכיחה בספרי־הפתרונות. הדבר נעשה בהשפעת הצ״ע **deraisnement**, שמובנו גם ,,התדיינות״, ,,ויכוח״, ולא רק ,,הבאת טענה״.

ומכאן גם גזירת הפועל וכח על (איוב יא י)[14].

3. פירוש מקורי הודות לזהות משפט = ויכוח.

אמנם צד זה של השפעת שפת־האם על פירש״י הוא נושא הפרק הבא, אבל כדאי להדגים כאן את גלגולה של תופעה זו במקרה של משפט המקראי, כדי להשלים פרק זה, ופרט זה ישמש מעבר לפרק הבא.

א) שמ׳ כח ל, ד״ה את משפט בני ישראל: ,,דבר שהם נשפטים ונוכחים על ידו״.

ב) מ״ב כה ו, ד״ה וידברו אתו משפט: ,,נתווכח עמו על השבועה״.

---

11) הפועל נגזר מהמלה שוטרים שבדב׳ טז יח, כפי שהלעז שם הוא **destraignors** מהפועל **destraindre**. גם משטר בעיני רש״י מובנו **destraignement**. הפעולה מבוארת יפה ברש״י שם.

12) הזיקה לצ״ע גם מוכחת על־ידי העובדה, שדווקה למלה שכיחה כגון משפט מזדקק רש״י לעיתים כה קרובות ללעז (12 פעם מופיע הלעז יושטיצא). כי לא בגלל הקושי של המלה המקראית מתבקש הלעז, אלא בגלל הצורך בהבחנה מדוייקת, שרק הצ״ע יכולה להבהיר אותה כראוי בעיני תלמידיו. כלל זה חל לגבי כל שיטת הלעזים.

13) גם יונתן מתרגם שפטים — דינין, חוץ מפעם אחת, יחז׳ ה טו: פורענות דינין. אבל כדאי לציין, שבמש׳ יט כט מקביל „שפטים״ ל„מהלומות״.

14) דרך אגב, פירש״י על ויסגיר באותו פסוק, כלומר „בייסורין״ גם הוא מקורו בצ״ע: הסגיר = **livrer** (תה׳ לא ט) וצ״ע **livraison** = מלקות.

ג) ישע׳ א יז, ד״ה ריבו אלמנה: ,,השתדלו בריבה להתווכח בעדה״. כאן ברור, שהמובן המושאל של להתווכח, ,,להביא טענותיה״, נגזר מהמובן החדש של ויכוח.

ד) ירמ׳ א טז, ד״ה ודברתי משפטי אותם: ,,אתווכח עמם״.

ה) איוב לד כג, ד״ה להלוך אל אל במשפט: ,,כשהוא בא על בריותיו להתווכח עמהם״.

ו) הברורה בין ההוכחות, שהשימוש במלה להתווכח במובן זה מקורו בצ״ע, הרי היא בשימוש במלות־יחס אחרות מאשר המקראי עם: להתווכח ל־ (איוב לג ו), להתווכח ב־ (שם כב ג), לפני (חבקוק ב א), נגד (איוב מא כו), צרופים המועתקים מצ״ע, **deraisnier à, avec, devant, contre.**

ה. באור מקורי על־פי העתקה סימנטית מצ״ע

חשיבות מכרעת מבחינת הפרשנות המקראית נודעת להשפעתה של צ״ע על העברית של רש״י[15], כמקור השראה לחידושים לפירוש הפסוק, כשהוא שואל הוראה שנייה של המלה בצ״ע לשם הרחבה סימנטית מקבילה למלה המקראית: את כפל־ההוראה של הלעז או את רב־משמעותו מעתיק רש״י, וכמוהו כל פרשני צרפת בימי הביניים, למלה המקראית שברצונו לפתור.

הסכימה הבסיסית היא זאת: נתון השורש המקראי R, שמובנו הכללי, הראשוני הוא S_1. בצ״ע ישנה מלה, G_1, שהתחום הסימנטי שלה חופף פחות או יותר את S_1. אבל קורה שהפותרים מעדיפים את הלעז הנרדף G_2, בייחוד כאשר G_2 מאפשר תרגום קולע יותר ומתאים יותר לקונטכסט מסויים (על־פי רוב בקונטכסט של החומש, משום טעמים ברורים) אם לפי הטכסט המקראי (סעיף א׳ להלן), אם לפי התרגום הארמי (סעיף ב׳ להלן) או בלי אסמכתה כלל (סעיף ג׳ להלן). ברם, ל־G_2 גם הוראות־תולדות, S_2, S_3, S_4, S_5 ועוד, שאין ל־G_1. באים הפותרים ונעזרים בהוראות הללו של G_2 כדי להסביר פסוק זה או אחר, שבו נמצאת צורה מסויימת שאפשר לייחסה ל־R, כשאין ביאור אחר מספק אותם. בכך מרחיבים הם את התחום הסימנטי של R מ־S_1 ל־S_2, S_3, S_4 וכו׳ ומציעים פרושים מקוריים לפסוקים מפסוקים שונים. השיטה שכיחה יותר בספרי־הפתרונות אך אינה חסרה גם אצל רש״י.

למעשה צורות רבות בהעתקה סימנטית זו לשם ביאור הכתוב, וברצוני לפרט אותן; אך בתחילה אביא שני מקרים די מסובכים המגלים את סוד השתלשלות השיטה הפרשנית הזאת.

1. **בוך.** המלה המקראית **נבוכו** (יואל א יח) מבוארת ברש״י בלשון זו: ,,נתערבלו ונסגרו ותעו ביערים ובמדברות״. שלוש מלים לביאור האחת! המובן העיקרי הוא ,,תעו״ (ראה רש״י מיכה ז ד); המונח נתערבלו בא בהשראת ת״י שם (מתערבלן); ונסגרו נזכר בגלל הלעז **enserrer** או **serrer**, שאמנם הוראת היסוד שלו היא ,,סגר״, אך התרחבה למושגים ,,שקע״ וגם ,,תעה״. הפותרים נזקקו ללעז **(en)serrer** (G_2) במקום (G_1) **desvoyer, egarer, errer** בעקבות הפסוק בשמ׳ יד ג, שבו כתוב ,,נבוכים הם בארץ, סגר עליהם המדבר״. ברור, שעקב רצונם להגיע לתרגום הקולע ביותר של ספרי־הקודש, אחזו הפותרים לשון **(en)serrer** (רש״י: ,,ובלעז שירייר״). החובקת בחיקה את שני המושגים ,,סגר״ וגם ,,תעה״. וכשבא רש״י להסביר את המונח **נבוכים**

15) או של הרב הצרפתי שקדם לו ואשר את פירושו הוא מוסר.

בשמות, הרי לפני עיניו המלה הצרפתית, כי לא נראית שום סיבה להזכיר משוקעים לולא היתה ההוראה השלישית של **(en)serrer** גם ,,שקע״ **(enfoncer)**.

ומאחר שלעזו בוך ב־**(en)serrer**, אפשר לייחס לשורש בוך גם את המובן הראשוני של **(en)serrer**, היינו ,,סגר״, ואכן את הפסוק המובא ע״י רש״י בביאורו ל־נבוכים הם שבשמות, כלומר נבכי ים (איוב לח טז), מבאר רש״י: ,,מסגרי ים״ (שם), והפותרים לועזים **cloturer**! כמו כן, מקביל ביאורו של ויתאבכו (ישע׳ ט יז) ללעז **enserrés**. שתי המובאות האחרות באותו פסוק בשמ׳ יד ג, המיועדות כביכול לחזק את הפתרון נבוכים = כלואים ומשוקעים, הם בעמק הבכא (תה׳ פד ז) ו־מבכי נהרות (איוב כח יא). ואמנם, הלעזים בספרי־הפתרונות במקומות הללו הם **enserée, cloturer**, אבל רש״י כשהוא לעצמו, בפירושו הוא, מחבר את המלים הבכא ו־מבכי עם השורש בכה!

תופעה זו, והמקרה הוא די נפוץ, ראיה חותכת היא שבשעת השעור בשמות התייחס רש״י ללעז־העולם, אף כי בבואו לפרש את הפסוקים בתהלים ובאיוב חלק עליו.

2. **שואה.** התיבה קרובה ל־שאון וכמוה היא מתורגמת בארמית לרוב רגוש, **אתרגושא** בת״י, אם כי בתרגום כתובים גם **שליא** (= פתאום), תה׳ לה ח, יז; משלי א כז. ואכן מבאר רש״י את המלה: ,,לשון חורבן״ (ישע׳ י ג) או ,,לשון שממון״ (צפ׳ א טו). והנה איוב ל יד, ד״ה תחת שואה התגלגלו, מייחס רש״י ל־שואה את המשמעות של ,,סתר״.

היסוד לפירוש זה מונח בלעז **bruine** (G_2) הבא במקום **degastine** או **degastement**[16] (G_1) והמצוי בספרי־הפתרונות וגם ברש״י: יחז׳ לח ט, תה׳ לה ח, איוב ל ג. שתי הוראות למלה **bruine** (ליתר דיוק, שתי מלים הן משני שורשים שונים, אך צורתן אחת, ואין לדרוש מאנשי המאה הי״א ידיעות באטימולוגיה): ,,רעש״, ,,מהומה״ מצד אחד ו־,,ערפל״ מצד שני. משום כך יכול רש״י לפרש את המלה קיטור, תה׳ קמח ח, במלים ,,עניין שואה שקוראין ברואינה בלעז״. במלים אחרות, באמצעות הלעז **bruine** כורך רש״י במלה המקראית קיטור (= ערפל) את המשמעות של שואה ומפשר בין הפשט ובין הדרש. מקור ההעתקה הסימנטית — בפסוק **ועלית כשואה תבוא כענן לכסות הארץ תהיה** (יחז׳ לח ט), בלעזו את המלה **שואה** ב־**bruine** מעלה לעז־העולם גם את המושג ,,חורבן״ וגם את המושג ,,ערפל״ הנדרש מהקונטכסט. וגם רש״י כותב שם: ,,כחושך המכסה את הארץ. שואה, ברואינה בלעז״. ומהמושג ,,חושך״ אין הדרך רחוקה ל,,סתר״ (איוב ל יד).

גם בתה׳ לה ח, יז, מבואר שואה כ,,חושך״, אך במקום אחר באותו ספר יש הדגמה יפה להרחבה הסימנטית של שואה. תה׳ סג י, ד״ה לשואה יבקשו נפשי, עובר רש״י מהמושג ,,יום אפלה״ לרעיון של ,,מארב״ ומוסיף: ,,שלא ארגיש בהם״. הגון הסימנטי האחרון בא לה ל־שואה על־פי ישע׳ מז יא (**שואה לא תדעי**) ותה׳ לה ח (**שואה לא ידע**).

בפסוק אחר, איוב לח כז, פוסע רש״י מהמושג ,,חשכה״, שהוא מייחסו למלה **שואה**, למושג ,,רעב״, אולי בעקבות צ״ע **oscurté** (=obscurité) שמובנו גם ,,חושך״ וגם ,,מצב ביש״.

בשתי הדוגמות האלה הבחנו בכמה וכמה פרטים הנוגעים לשיטת הפרשנות המבוססת

16) ראה 4 (לעיל, הערה 8) עמ׳ 242, 244.

על הלעז. אין הרבה מערכות שלמות כשתיים אלה, אך מקרים בודדים המדגימים פרט זה או אחר ישנם למכביר.

א) הסתמכות על המקרא בבחירת הלעז G_2

1. בוך. הפותרים מעדיפים את הלעז **(en)serrer** בשביל בוך בגלל „סגר עליהם המדבר" הבא אחרי „נבוכים הם בארץ" בשמ' יד ג, כפי שראינו לעיל.

2. שואה. כמו־כן למדנו שהם בוחרים במלה **bruine** כדי ללעוז את שואה בגלל ההצמדה של שני המובנים של מלה צרפתית זו בפסוק „ועלית כשואה תבוא כענן" שביחז' לח ט.

3. אסף. הפועל אסף נלעז בדרך כלל ב־ **amasser**, אבל כשמדובר בחרב, והנביא אומר „האספי אל תערך" (ירמ' מז ו), מתבקש הלעז **étuyer** (תער = étui), שמובנו: „להכניס לנרתיק". אולם, לפועל **étuyer** גם מובנים מושאלים, כגון „לטמון", „להסתיר", „להחשיך", וממילא, כשיהיה צורך פרשני לדבר, יועתקו הוראות אלה גם לפועל אסף. הד הלעז יישמע בפירושו של רש"י (ישע' ד א, ס כ; יואל ב י, ד טו). מאלף הפירוש של אסופי רעב (יחז' לד כט): „טמוני רעב, מחמת בושת רעבון ועוני". וצעד מרחיק יותר בתה' קד כב, ד"ה תזרח השמש יאספון: „במסתרים, ונחבאים שם מפני אדם". על סמך פירוש זה, שבצ"ע יסודו, מציין י' גור, במלון השפה העברית שלו את המובן „התחבא, העלם" בשביל האסף.

4. בלה. מה מאפשר לרש"י לבאר „בול עץ" (ישע' מד יט) כ„רקבון עץ"? כי במקום המלים השכיחות בצ"ע **user** או **rider** המבטאים את המושג „בלה"[17], מעדיפים הפותרים את הלעז **porir** (pourrir), שמובנו גם „בלה" וגם „הרקב", בגלל הפסוק „והוא כרקב יבלה" (איוב יג כח) הקושר את שתי המשמעויות. בול עץ הנזכר בלעז בספרי־הפתרונות **poreture** (pourriture) ובעברית של רש"י רקבון.

5. חרושת. הלעז של חרושת בשמ' לא ה הוא **maitrise**. אך למלה גם ההוראות autorité, puissance, supériorité, arrogance המסבירות את המלה שולטת שבפירש"י על חרושת שבשופ' ד ב.

6. יד. רש"י, ישע' מה ט, ד"ה אין ידים לו: „אין מקום לו". מובן המלה מקום כאן הוא „תועלת", „ערך". הרחבת המשמעות של יד לכלול את המושגים האלה באה בעקבות המלה **lu** (lieu= „מקום"), הלועזת לא פעם את יד (במד' ב יז, דב' כג יג, ש"ב יד ל, מ"ב יא טז, ירמ' ו ג ועוד) ואשר לה גם המובנים האלה[18].

7. ענין. רש"י גוזר את המלה ענין מהשורש עין, שלעיתים מובנה כידוע „מראה" (רש"י שמ' י ה, יחז' א ד). במקרים אלה לועזים הפותרים **manière** (שם וגם ש"ב טז יב, יחז' י ט), שמובנו בצ"ע apparence (= מראה). אך כבר בצ"ע כבצרפתית של ימינו מורה המלה **manière** גם על „אופן", „התנהגות", „מנהג", „אופי". אכן מעתיק רש"י לפעמים הוראות אלה לתיבה עין ול־ענין שלדעתו נגזרת היא ממנה. לדוגמה, ישע' ג ח. ד"ה למרות עיני כבודו: „.....ד"א עניני כבודו", כלומר, מידות ה', אופיו, דרך פעולתו. ועוד, קה' א יג, ד"ה ענין רע: „מנהג רע." ותיכף אחר כך, ד"ה ועניית בו: „להתנהג בו."

17) ראה: Chrétien de Troyes, **Erec et Enide**, éd. M. Roques, Paris, Champion, 1953 vv. 404, 1548, 5640.

18) נקבע בפרוט ב־ Tobler — Lommatzsch (לעיל, הערה 3) כרך 5, עמוד 427.

8. קנה. מפירש"י בבר' א ז, ד"ה ויעש אלהים את הרקיע, משמע שהפועל עשה בדב' כא יב היה מתורגם בלעז־העולם ב־ **afaitier** (= להתקין, לכונן). ברם, לאחר שרש"י דחה את הפשט מפני הדרש, מוצאים אנו בספרי־הפתרונות צורות מצורות הפועל **accroitre** „לגדל"[19]. אבל בבר' א ז ובש"ב יב ד עדיין לועזים ספרי־הפתרונות **afaitier**, וכך גם נלעז הפועל כונן (במד' כא כז, תה' צ יז). לעז זה מועתק לשורש קנה בראשונה[20] בבר' יד יט „קונה שמים וארץ". לפי זה אפשר להבין אל נכון את פירש"י בישע' א ג, ד"ה קונהו: „מתקנו בחרישה", כלומר „מאלף אותו, מאמן אותו בעבודת החרישה", שהרי אחת ההוראות של **afaitier** היא dresser, apprivoiser.

9. שלח. מובן המלה שלח (איוב לג יח, דהי"ב כג י), לפי פירש"י הוא „כלי זיין". הפותרים לועזים **épée** (= חרב, רש"י נח' ד יז). אולם, ביואל ב ח, בגלל „בעד החלונים" שבפסוק הבא אחריו, לועזים הפותרים **fenestre**, שמשמעות היסוד שלה היא „חלון" אבל באה גם להורות על „„תערוכת כלי נשק" בטכסי הטורנירים של ימי־הביניים או על „אחסנת כלי נשק" במחנה הצבא. עתה מחוור לנו פירש"י (שם), ד"ה ובעד השלח: „כמו בעד החלון[21]. על פני כלי־הזיין[22] יפלו ויחנו." לפי הסבר זה של שלח, יש להבין את המלה יפלו כמו „יחנו", על־פי בר' כה יח, „על פני כל אחיו נפל" (בספרי־הפתרונות **poser** ולא **cheoir**).[23]

ב) הסתמכות על טכסט ארמי בבחירת הלעז G_2

השפעתו של תרגום על לעז־העולם ראשונה במעלה, כי הרי זה המשכו הטבעי של ההוא. בכל זאת, כשתרגום נוטה אחרי מדרש אגדה, אין לעז־העולם הולך בעקבותיו. כמו־כן אם רב־משמעותו של לעז מאפשרת לפותר להציע הסבר ענייני יותר, ולו רק מקורי בלבד, אין הוא מהסס לזנוח את התרגום. ראינו לעיל שגם רש"י אינו סוטה מדרכי הפותרים בנדון. ברם, כשניתן הדבר להעשות, מתאים הוא את פירושו לכלול גם את התרגום (למשל, בוך).

עניננו כאן להצביע על השימוש בתרגום כנקודת מוצא לבחירת לעז ולהעתקת המובנים של הלעז בצ"ע לעברית המקראית.

19) ואם תאמר שיש כאן מהשרירות, לקבוע לפי הצורך של הטיעון, שהלעז המופיע בספרי־הפתרונות מקורו בלעז־העולם או בפירש"י, יש לומר, ששלושה הם אמצעי ההבחן: א) המונח של לעז־העולם ארכאי יותר; ב) המונח המושפע מרש"י או הנשאל ממנו מופיע רק באותו פסוק ובשאר ספרי־המקרא מופיע באופן סדיר לעז אחר, שיש לראותו כשייך ללעז־העולם; ג) במקרה של השפעה מקומית על הלעז, כתוב בפירוש „כפירש"י". לרוב, קלה ביותר ההבחנה, באשר ספרי־הפתרונות מוסרים את שני הלעזים, את לעז־העולם ואת הלעז הפרשני המאוחר, ומזכירים את מקורו של זה האחרון. כידוע לא פרסמו מהדירי G4 את החלק העברי של ספר־פתרונות זה (לעיל, הערה 8).

20) הראשוניות אינה רק עניין מוקדם ומאוחר, אלא של סדרי הלימוד, שהם הגורם המכריע בקביעת שיטת החקר של הפתרונות. החומש נלמד לפני שניגשים לנביאים ולכתובים, החומש נלמד באופן סדיר שבוע שבוע כל ימי־חייו של היהודי, ובעיקר „תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב".

21) לפי כה"י A (לעיל, הערה 2). מקראות גדולות: „החלונים" בהשפעת הפסוק הבא. אחד הסופרים הבין כמו שברש"י כמראה על פסוק אחר; לאמיתו של דבר, שווה כאן כמו ל„כאלו היה כתוב".

22) לפי A, מקראות גדולות: „כלי זיין".

23) עצם העובדה, שמלה כה שכיחה כגון נפל נלעזת, מראה על כוונת הרב להסב את תשומת לבם של הלומדים על מובנו המיוחד של המונח המקראי בקונטכסט (ראה הרצאתי, לעיל, הערה 1, ע' 9 וגם לעיל, הערה 13).

1. שערור(י)ה. לדוגמה תשמש המלה שערור(י)ה, המתורגמת לארמית שנה. הפותרים אינם לועזים muer (= שנה, השתנה), אלא desguiser (= התחפש). הם מסתמכים כנראה על שני שבתלמוד (סנהדרין צו א): „ושני נפשך". פירש"י: „שנה עצמך כדי שלא יכירוך." אולם, לצ"ע desguiser, הוראה נוספת, היינו „העמדת־פנים, זימה" (השווה התחפשות בעברית חדשה), המתאימה יפה לקונטכסט של שערור(י)ה (ירמ' ה ל, יח יג, כג יד). ואכן מפרש רש"י במקומות אלה את המונח המקראי כ„דבר מגונה", „דבר גנאי". הושע ו י, ד"ה שערוריה, מעניק רש"י, עקב ההשוואה שנה = desguiser לפועל שנה בעברית את המובן המושאל מצ"ע „להשחית".

2. שבכה. הזיקה לניב התלמודי בלעז של שערור(י)ה אינה מקרית. לפעמים הזיקה היא בלתי־אמצעית, זאת אומרת, שהלעז מוכתב לפי הוראה שיש למלה בתלמוד בלי אסמכתה בתרגום.

במ"א ז יז ובפסוקים המקבילים, מ"ב כה יז, ירמ' נב כג, דה"ב ד יב, מסביר רש"י את המונח שבכה, שהיא מצביעה על חלק של העמודים שבבית־המקדש, „כמין כפה" (או „כובע"), המוקפת „צורות של לולבי דקל", „הכפויה על גולת הכותרת", „משופעת ועולה", „שהשבכה קצרה מלמעלה". התיאור מתאים לחלק העליון של הכותרת הכפולה הרומנית, הנקרא imposte או tailloir, ואשר לרוב היה מחוטב חיטוב עמוק בעטרה של עלי־תמרים. רש"י קורא לחלק זה קויפא בלעז, coife (= coiffe. „כפת סריגה"), לפי הוראת המלה שבכה בגמרא (שבת נז ב), „רשת שער". שתיים הן ההוכחות שפירוש זה של שבכה מקורו במלה התלמודית. במ"ב א ב, כשהקונטכסט אינו מחייב פירוש אחר, מקבל רש"י את פירושו של ת"י, סרגתא; ובאיוב יח ח, כותב הוא: „כל שבכה עשויה כמו רשת"; אבל הוא מוסיף, תחת ההשפעה של המקור: „והוא קויפא שבראשי הנשים", אף־על־פי שאין בכלל מקום לדבר על כובע של נשים בפסוק ההוא („ועל שבכה יתהלך") ואף־על־פי שגם לסוג של כובעי גברים קראו קויפא. להיפך, השם מוסב בעיקר על כובע סריגה שחבשו מתחת לקסדה.

ג) העתקה בלי אסמכתה מפורשת

האסמכתה איננה הכרחית. יש והמלה המקראית מתעשרת בהוראות־לואי של המלה המקבילה בצ"ע בלי שהפותרים נזדקקו לטכסט יהודי כלשהו.

1. זר. על־אף ההערה של בן־יהודה במילונו, ערך זר, בדבר המובן של „רשע" למלה זו, אין כנראה בעברית מובן אחר למלה זר מלבד אלה המקובלים, כלומר, „לא שייך לאותו מין", „אחר", „משונה"[24]. אך המלה המקבילה בצ"ע, estrange, מובנה גם „רשע", „אכזרי", „נורא". על־כן אפשר להבין אל נכון את פירש"י, ישע' כח כא, ד"ה זר מעשהו: „ידמה לכם לזר, כי יבוא עליכם פורענות קשה."

2. עתד. רש"י מבאר ביאור מקורי את המונח ועתודותיהם (ישע' י יג): „מעמדם ומצבם." היסוד לכך בלעז atendre, [25], שמובנו „לחכות", „לצפות", ובשמות־העצם הנגזרים ממנו, atendement, atende: „ציפייה", „עתיד" (דב' לב לה).

24) ראה אבן עזרא לתה' נד ה.

25) האם יש כאן משום נטייה לתרגום הומופוני? אל נשכח שכבר בימי רש"י היה ה־ an מאונפף. על תופעה זו ראה D. S. Blondheim, **Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina,** Paris, Champion, 1925, pp. cvii—cxii.

עיון שטחי בכל מילון צ"ע מגלה לנו כמה גדולה היתה אי־היציבות בשימוש של התחיליות a ו־e, ולא רק בטכסטים היהודיים. ככה משתמשות בערבוביה המלים atendre ו־ etandre בספרי־הפתרונות כלעזים לשורשים שמר, מצד אחד, ו־שטח, פרש, מתח, פשט, מצד שני. לכן לא היה קשה לרש"י להעתיק את הלעז etançe שמובנו „מעמד", „מצב" (שמ' לב כה, שופ' ט ד, ש"א יד א) למלה עתוד.

3. צד. שופ' ב ג, והיו לכם לצדים, מפרש רש"י: „למצדדים בצדכם בגדודים וגייסות לשלול ולבוז". מנין למלה צד כל המשמעות הקרבית הזאת? אין כאן כי אם העתקה מצ"ע. צד זה coste. אך לפועל הנגזר, acoster, גם מובן מושאל, „להתקיף"[26] ומכאן המובן המועתק לפועל צדד שברש"י. מהפועל acoster נגזר שם אחר, acost, שמובנו העיקרי „גישה", אך משמעות מושאלת לו, „גדוד", „גייס". בימי־הביניים מעלה מושג זה מאליו את הדימוי של „שלילה וביזה".

4. השב. אף תשיב צור חרבו (תה' פט מד), מבואר על־ידי רש"י: „השבות אחור והפכת את חידוד חרבו." את המלה תשיב הוא מבאר „השב אחור" ומכאן הוא צועד עוד צעד ויוצר את הניב „להפוך חידוד". כדי להבין מה פירושו של ניב זה ולהגיע למוצאו, עלינו לעיין בפירוש של הפסוק, שאליו הוא מפנה אותנו, היינו, יהו' ה ב, שם מוצאים, לפי ת"י, את המובן „פי חרב" למלה צור, אך גם פירוש מלא על הפסוק בתה': „כשהחריפות[27] נהפך לצדדין ואינו חותך יפה." צדדין מועתק מצ"ע בה costu, costé, מובנם „קהה". נהפך מועתק מצ"ע retorner ומשמש כאן במשמעות של „להיות ל־", אך משמעותו העיקרית „להשיב לאחור" משמש כבסיס לפירוש כולו.

5. שכיות. ישע' ב טז, מפרש רש"י את המלה שכיות כ„פלטרין", הרצופים אבני־משכית (ויק' כו א). ואמנם, pavement בצ"ע משמע גם „רצפה" וגם „חדר מרוצף". ובימי־הבינים הקדומים לא היה הדבר מצוי אלא בפלטיריאות.

6. תחת. המלה המקראית תחת במובן „חלף", „תמורת־", נלעזת en lieu de (השווה עברית מאוחרת במקום). לעז זה מאפשר לרש"י לפרש ארץ תחתים הדשי (ש"ב כד ו): „מקום יישוב חדש." ואכן לועז G_1 תחתים חדש: lus noviâs (lieux nouveaux).

כמו־כן יש להבין את הניסוח של רש"י, כשהוא בא לפרש את המלה תחת במובן „חלף", ואת שימושו במלה מקום: בר' ל ב, נ יט, ישע' ג כד, י ד, תה' מה ו, איוב יג ז[28].

ז. כפל־לשון

אחד הקווים האופייניים בהסבר מלה אצל רש"י הוא הזיקה התכופה לשתי מלים עבריות, כשהוא בא, במפורש, להגדיר את המונח המקראי. הדבר מתחוור מראשית בראשית: „תוהו, לשון תמה ושממון" (בר' א ב); „בהו, לשון רקות וצדו" (שם); „תובל לשון תבלין, תיבל והתקין וכו'" (בר' ד כב); „תשחת, לשון ערוה וע"ז" (שם ו א). עד סוף דברים: „עקש, עקום ומעוקל" (דב' לב ה); „בהנחל, הציפן ושטפם" (שם לב ח);

26) ראה Foerster (לעיל, הערה 3), ע' 46.

27) החריפות במובן „חדות" הושפע אולי מת"י שם, אזמלון חריפין. אבל הצורה הזכרית של נהפך מצביעה על צ"ע tranchant מהפועל trancher, שמובנו בצ"ע „להיות חריף".

28) המלה המקראית במקום (הושע ב א) אינה מובנת במשמעות „חלף" אלא על־ידי הפרשנים דוברי שפה רומנית (רש"י, אבן־עזרא, רד"ק); ת"י: אתרא, השבעים: τόπῳ, הוולגאטה: in loco ubi, סעדיה גאון: „במקום אשר בו".

„עצור, ע"י עוצר ומושל" (שם לב לו); „עמדי, דוגמתי וכמוני" (שם לב לט); „וכפר, לשון רצוי ופיוס" (שם לב מג); „תוכו, מתמצעים ומתכנסים" (שם לג ג); „חפף, מכסה אותו ומגין עליו" (שם לג יב); „מגד, לשון עדנים ומתק" (שם לג יג); „רצון, נחת רוח ופיוס" (שם לג טז); „בכור, לשון גדולה ומלכות" (שם לג יז). השיטה חוזרת באותה תכיפות בכל ספרי הנביאים והכתובים. יש ורש"י מזדקק לשלושה מונחים כדי להבהיר הגדרתו. לדוגמה: „דואבים זבים ומתמוטטים" (דב' לג כה); „נתערבלו ונסגרו ותעו" (יואל א יח), שכבר הזכרנו לעיל; „האנשתי מכותיך חזקות וחולות ואנושות" (מיכה ו יג).

הדברים ידועים. כפל־הלשון הוא גם צורה מליצית ראשונית. לא מעט הוא הופך לדפוס־לשון שגרתי (ראה רש"י תה' ט ה). רש"י משתמש באמצעי זה כדי לגשר בין הצורה הדורשת ביאור ובין הביאור שאליו הוא שואף. לעיתים מהווה אחת התיבות של הצמד או של השלישיה את הקשר בין המקרא ובין התרגום.

ברם, מתקבל הרושם שרבים המקרים, שבהם מקביל כפל־הלשון לכפל־ההוראה של המלה הצרפתית שמאחורי הטכסט העברי, אם משום שמקורה בלעז־העולם, אם משום ששגורה היא בפי הרב כשפת־אמו.

הפירושים סביב בוך שבדקנו לעיל, מדגימים יפה את השימוש בצירופים כאלה במגמה לגשר בין הטכסט המקראי, התרגום והלעז.

באשר לקשר עם התרגום, נסתפק בשלוש הדוגמות הבאות: „רקות וצדו" (בר' א ב); „הומם ומשתבר" (ישע' כח כח); „סכום וחשבון" (יחז' מה יא).

באשר למקרא, נזכיר פירש"י ד"ה ותכן לבנים (שמ' ה יח): „חשבון הלבנים." הלעז הוא **conte** (=compte) המורה בצ"ע גם על „חשבון", „מניין" וגם על „מידות", „תוכנית". ולכך כוונתו של רש"י בפירושו על **ומדדו את התכנית** (יחז' מג י): „ומדדו על ידיך, שאתה מורה את תוכן חשבון הבניין." בצמד תוכן חשבון מתקשרת המלה הראשונה אל המקרא והשנייה לצ"ע.

אך עיקר עניינו כאן לקשר עם לעז־העולם. והרי כמה דוגמות.

1. **אפודה.** פירש"י **אפודת** (ישע' ל כב): „נוי", כלומר „קישוט". בתרגום מקביל אפודה ל־תקון. הפותרים לועזים **afaitier**, שמובנו העיקרי, כפי שראינו „להכין" אך גם „לכונן", ובנוגע למלה אפודה „לקשט". ומכאן יש להבין את לשונו של רש"י, שמ' כח ח, ד"ה וחשב אפודתו: „וחגור שעל ידו הוא מאפדו (מקרא) ומתקנהו (תרגום) ומקשטו (צ"ע)." ועוד, שמ' כט ה, ד"ה ואפודת: „קשט ותקן החגורה וגומר."

2. **כון.** אונקלוס ויונתן מתרגמים לרוב את השורש כון בשורש תקן. הפותרים מבחינים בין שתי המשמעויות של המלה הארמית. מצד אחד **apariler** (=appareiller) שעיקר הוראתו „להכין" ומצד שני **afaitier** שגם הוא מובנו „להכין" אלא שהתפתחה סימנטית בכיוון המושג „לכונן", „להיות תקין" (ראה התפתחות נוספת בסעיף הקודם בנוגע ל־אפודה). ואכן, ל־**apariler** של הפותרים מקביל זמן של רש"י (בר' מא לב, יחז' לח ז, מש' יט כט) ול־**afaitier**, מתוקן, (ישע' ב ב, יח' יט כט). וביתר דיוק, מש' טז ג, ד"ה ויכונו: „יתבססו ויתקיימו."

3. **מורה.** שופ' ז א, ד"ה המורה: „לשון הוראה וראיה וכו'." כפל־לשון המבוסס על הלעז **enseignier** שמובנו גם „להורות" וגם „להראות".

4' **ערופה.** המלה **garantie** או **garantise** בצ"ע מובנה הראשוני „ערובה", „ערבות". מכאן התפתחו ההוראות „הגנה", „עזרה", „הצלה", „בטח", „שלום", ואפילו „רפואה", „החלמה".

כעת ניתן להבין את פירש"י על **ואת ערובתם תקח** (ש"א יז יח): „ואת ערובת (מקרא) הצלתם (צרפתית) ושלומם (ת"י) תקח באזניך...; ערובתם, לשון הצלה, גרנטישא בלעז."

ההקבלה ערב — הצל או עזר בצרוף הלעזים גרנטישא או גרנטיאה נמצאת עוד אצל רש"י בישע' לח יד, ירמ' כה כ, יחז' כז ט, תה' קיט קכב.

אגב, הניב „תקח" באזניך מושאל גם הוא מצ"ע **aprandre**, במובן שיש לו עדיין בצרפתית בניב apprendre des nouvelles, והנגזר מהפועל prendre = **לקחת.**

5. **צמה.** על גלי צמתך (ישע' מז ב) מעיר רש"י: „זרועיך ושוקיך, דברים המצומת[29] וקשור ומכוסה." שלוש המלים של הביאור מאירות יפה את שלבי המחשבה שהביאו את הרב לפירוש של צמה כ„זרועות ורגלים".

רש"י מחבר כאן צמה עם השורש צמת, אף־על־פי שבשה"ש ד ה הוא דוחה חיבור זה. מהמובן „צמת" הוא עובר בנקל ל„קשר". אבל קשר בצרפתית הוא **lier**. שם, הנגזר מפועל זה, **liëure**, שהוראתו „כבל", אך גם „סרט", „חותל", מאפשר לרש"י להסביר צמה שבשה"ש כ„סבכה, קשורים"[30], וגם, בפסוק שלנו, לעבור מ־קשור ל־מכוסה. כי אכן, בימי רש"י לא היו שרוולים אלא חותלים בלבד, וגם את השוקיים חיתלו. וכיד הפרשנות הטובה עליו מוצא רש"י המחשה למושג „מכוסה": הרי הם הזרועות והשוקיים שהצניעות — וגם האקלים — מחייבת לכסותם.

6. **שגשג.** רש"י אינו מפרש סכסך (ישע' ט י, יט ב) במובן „הסת"[31] אלא „ערבב". הפותרים לועזים **mesler**, **enmêler** או **entremêler**[32] שמובן היסוד שלהם „ערבב", אך בצ"ע מורים הם גם על „לערוך קרב". וכך מתחוור פירש"י על **וסכסכתי מצרים** (ישע' יט ב): „סופו מפרש את תחלתו, ונלחמו איש באחיו."

את הפסוק **ביום נטעך תשגשגי** (ישע' יז יא), מבאר רש"י: „לשון סכסוך, נשתגשגו (מקרא) זמורותיך במיני דשאים וערבובים (צרפתית) המקלקלים (תרגום) ענפי גפן". המלה הצרפתית היא **meslis**, המורה על ערבוב צמחים בכרם. אין את ל־שגשג; אבל החיבור עם סכסך מאפשר לו לרש"י לתת בסיס של פשט כביכול לצורכי הדרש. הדרש מוכתב לו על־ידי הקונטכסט — בפסוק הקודם דובר על עזיבת דרכי האל לטובת מעשי הזרים — ועל־ידי ת"י. המלה **meslis** בצ"ע מהווה ציר הפירוש.

7. **שמר.** במושג הכללי והפשוט שלו נלעז השורש שמר בפועל **garder**. אלא, כפי שכבר ראינו, דווקה בהיותו המושג הפשוט אין הוא מופיע כמעט בספרי־הפתרונות.

---

29) צורת היחיד אחרי השם דברים ברבים (גם ב־A) חשודה. אך אין פתרון בפי. מאהרשען מתקן וכותב: דבר, אך בלי אסמכתה, וגם אינו מביא את רשימת כה"י, שבהם כתוב דברים. צורת הרבים מוצדקת, כי היא מוסבת ל־זרועיך ושוקיך. ברם הוא מביא את הגירסה מצומצם שבאה בהרבה כ"י וביניהם גם A.

30) המובן „סרט" לשערות של המלה קשורים גם הוא מושאל מצ"ע **liëures**, ראה פירש"י ישע' ג כ. ספרי־הפתרונות לועזים צמתך: **ta liure**.

31) ת"י: ערה, גרי; אך גם אבן עזרא ורד"ק: „לשון בלבול".

32) ראה איוב מ כב, ד"ה יסוכו: „מסובך ומסוכסך באילנות."

במובן של „שים לב", נלעז הוא בפועל **atendre** (השווה צרפתית של ימינו **attention** = תשומת־לב). אך לפועל זה גם המובנים „לחכות", „לצפות", המאפשרים את הפירושים המקוריים הידועים, ואשר כמעט בכל אחד מהם חוזר רש"י על כפל־הלשון ממתין ומצפה: בר' לז יא, ישע' כו ב, ירמ' כ י, תה' לא ז, איוב יד טז.

8. דוגמה מעניינת ביותר נמצאת בסוף איוב (מב ב), ד"ה ולא יבצר ממך מזמה, „כופל מלתו שאין מזמה ומחשבה נבצרת ונסתרת ממך אשר כל מחשבותיך תוכל לגמור ולמלאות כי בידך כח וגבורה לעשות כל הטוב בעיניך." ואמנם, הלעז של מזמה הוא **pensée**, שעיקר משמעותו „מחשבה"; נבצר נלעז **deveié** ומאוחר יותר **desvoié**, מלה דו־משמעית משני שורשים שונים: „הסתר" (נגזר מרומית **via**) וגם „מנע" (מרומית **vetare**), שהוא עיקר מובנו של היבצר לפי רש"י, בר' יא ו; ולבסוף, בספרי־הפתרונות נלעזים השורשים כלה, מלא, שלם, תמם, באותה מלה **epleier**. פועל זה נעלם כנראה במאה הי"ב ובמקומו בא **anploier**.[33] ייתכן שרש"י רצה לתת כאן פירוש חדש לתיבה תוכל שבפסוק הקודם. אך ברור שצירוף המלים תוכל לגמור ולמלאות משקף את משחק המלים כביכול בלעז **epleier** שבאמצעותו מגיע רש"י לביסוס הדרש שהוא רוצה בו.

והרי עוד שני ניסוחים הנקראים כעין ערכים במילון צרפתי — עברי, והנמצאים בפרק אחר באותו ספר.

9. שפק. ישע' ב ו, ד"ה ישפיקו: „[...] ובהם הם מספיקים תמיד ומתעסקים ומתרפקין ונטרחים בהם, לשון פן יסיתך בשפק (איוב לו יח), דיבטמינט בלעז **(debatement)**. מספיקים מובנו „מכים", כפי שמעיד G_1 המוסיף ללעז את המלים: „כמו ויספק בלק את כפיו."[34] ואכן, אם נפתח את המילון של צ"ע בערך **debatre** נמצא battre (מספיקים) s'agiter (מתעסקים)[35], soutenir (מתרפקין), se fatiguer (נטרחים).

10. נגש. ישע' ג ה, ד"ה ונגש העם: „יהיו דחוקין ונוגשין זה על זה בתיגור וחירום." ספרי־הפתרונות לועזים את השורש נגש **destraindre**. והמילונים, בערך זה, מלמדים: presser (דחוקין), opprimer (נוגשין), harceler, (תיגור), exiger par la contrainte (חירום). כאן הצליח רש"י לשלב מלה לקוחה מת"י, ויתגרון.

השיטה ברורה: לבסס את הפירוש הדרשני, העולה מהקונטכסט או המוכתב על־ידי התרגום או המדרש, על שלוב המלים משלושת הטכסטים המקודשים, היינו, המקרא, התרגום ולעז־העולם. ביודעין או בלא יודעין, מצד רש"י ומצד המעיין בפירושו, שואב צירוף זה יתר כוח שכנוע על־ידי הכלל הבלשני, שהוראתה של מלה מוענקת לה בעיקר מתוך הצירוף במשפט.

---

33) השווה פירש"י שמ' כט כב, ד"ה כי איל מלאים הוא: „שלמים, לשון שלמות, שהושלם בכל וכו'." כמו־כן, ספרי־הפתרונות תה' צא ח, ושלומת — **enploiement**, ורש"י: „כליון" (!). גם בישע' לח יב, ד"ה מיום עד לילה תשלימני, מבסס רש"י את פירושו על רב־משמעותו של הפועל **epleier**. בצרפתית של ימינו קיימת רב־משמעות זו במלה המקבילה **achever** (= לגמור, לסיים, לכלות, להרוג).

34) אמנם רש"י נותן פירוש אחר ל־שפק בפסוק של איוב שהוא מביא כאן, פירוש שגם הוא מבוסס על לעז־העולם **(abate)**, אבל ספרי־הפתרונות לועזים גם שם **debatement**. הפירושים של ימינו משקפים את הגישה המודרנית לילדים.

35) Foerster (לעיל, הערה 3) מתרגם verhandeln.

ייתכן שבכך נעוצה הסיבה שלא הבחינו עד עכשו בחוסר הקשר, מבחינת הסימנטיקה העברית, שבין המלים האלה המוגשות לנו כנרדפות. כי רק הלעז מקשרן ודרכו מביא רש"י אותנו מן המלה המקראית לפירוש שהוא רצה בו תחילה.

אין ספק, שפה ושם אפשר יהיה להסביר פרט זה או אחר על־פי חריג נדיר בשפת המקרא או התלמוד. אך קשה לתאר, מצד אחד, שהעברית של רש"י בנויה על חריגים ומצד שני, ששפת אמו לא השאירה שום רושם, אותה שפה שבה תירגם בילדותו את התנ"ך, כלומר לעז־העולם, אותה שפה שבה התנהלו הלימודים בבית המדרש.

סוג אחד של העדר התאם במשפט בלשון המקרא

מאת

מ״צ קדרי

1· ״נושא״ מרובה איברים הקודם ל״נשוא״

מהסימנים המורפו־סינטקטיים לכניסתן של מלים עצמאיות ליחידות סימנטיות מורכבות בלשון המקרא הוא „נשוא״ ־ ביחיד שמקומו לאחר ה„נושא״,[1] כשה„נושא״ בעל איברים מרובים הוא, כלומר מכיל יותר ממלה אחת, והן מצטרפות זו לזו בדרך האיחוי.[2] דוק: סימן זה עשוי להופיע באותו סוג משפטים בלבד, שבו ה„נשוא״ הוא חלק ממערכת נטייה (פרידגמה), ובריתה של הצורה המופיעה למעשה במשפט מחויבת לפי כללי ההתאם, לאחר שכבר הועלה ה„נושא״, ולו מין ומספר דקדוקיים מסוימים. הווי אומר: תחולתו של סימן מורפו־סינטקטי זה של העדר ההתאם הפורמאלי ־ לכאורה מצטמצם לסוגי המשפטים הפועליים, הבינוניים והאדייקטיוויים („נשוא״ שבהם הוא פועל נטוי, בינוני, או שם תואר). ואף במשפטים אלו אין לראות בהעדר ההתאם סימן ליחידה הסימנטית המורכבת אלא במקרה של סדר אברים „נושא״ ־ „נשוא״, שהרי בסדר האיברים „נשוא״ ־ „נושא״ (כשה„נשוא״ פועל נטוי הוא) אין ההתאם מחייב לפי הכלל הרווח בתחבירן של לשונות שמיות שונות, לרבות העברית המקראית.[3]

1. 1 לא כל המקומות, שבהם „נשוא״ חסר התאם בא לאחר „נושא״ מרובה איברים עשויים לשמש כעדות להופעת יחידה סימנטית מורכבת באותו „נושא״ מרובה איברים. שכן גם מגמות אחרות הפועלות בלשון יש בהן כדי להביא להעדר ההתאם.

---

1) „נושא״ ו„נשוא״ מכוונים למרכזי המשפט: „נושא״ הוא החלק המרכזי המשפיע על המין והמספר הדקדוקיים של החלק המרכזי השני, ו„נשוא״ הוא החלק המרכזי שצורתו הדקדוקית נקבעת בהשפעת ה„נושא״.

2) על סימנים מורפו־סינטקטיים אחרים ליד צירופים שמניים כאלה ראה מאמריי: „לזיהוי עובדות של סגנון בלשון המקרא״, בית־מקרא כ״ג — כ״ד (תשכ״ה), עמ׳ 53—69; „זיווגי שם עצם (הרכבים מן הסוג dvandva) בעברית מקראית״, לשוננו ל׳ (תשכ״ו), עמ׳ 113—135; „יידוע הנסמך בעברית — אימתי?״, בית מקרא כ״ז (תשכ״ו), עמ׳ 42—58; וראה גם „משנה ההוראה של ׳עיף׳ במקרא״, תרביץ ל״ד (תשכ״ה), עמ׳ 351—355; וכן בדו״ח הקונגרס העולמי הרביעי למדעי־היהדות כרך ב׳.

3) ראה למשל, P. Joueon, Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rome, 1947, § 150 p. (= ז׳ויון). ועיין כעת מ׳ מורשת, „הנשוא הקודם לשני נושאים בלשון המקרא״, לשוננו ל״א (תשכ״ז), עמ׳ 251—260.

עלינו להפריד אפוא בתיאור המקרים השונים[4] בין אותם, שסיבתם ביחידה הסימנטית המורכבת, ובין השאר, שאת מניעיהם יש לבקש במקום אחר.

2· העדר ההתאם בין ה״נושא״ ובין ה״נשוא״ שלאחריו בגלל אופיו הסימנטי המורכב של ה״נושא״

1. 2. א. היחידה הסימנטית יחידה אידיומטית היא (אחד האיברים שבה אינו מופיע בכל לשון המקרא אלא בצירוף עם האיבר[ים] האחר[ים]):

(1) והכנעני והפרזי אז ישב בארץ (בר׳ יג ז).

איבר ב (הפרזי) מופיע תמיד (22 פעמים) בצירוף עם איבר א.[5]

(2) תנור וכירים יתץ (ויקרא י לה).

זהו מקום הופעתו היחיד של איבר ב בלשון המקרא.

(3) כי ארמון נטש המון עיר עזב עפל ובחן היה בעד מערות עד ־ עולם (ישעי׳ לב יד).

ב מופיע במקום זה בלבד בכל לשון המקרא.[6]

(4) שמה ושערורה נהיתה בארץ (ירמ׳ ה ל).

ב מופיע בצירוף זה בלבד, וכאן מקום הופעתו היחיד בכל לשון המקרא. צורת הפועל היא נקבה, כנראה בגלל המין הדקדוקי של איברי הצירוף.

(5) קוץ ודרדר יעלה על־מזבחותם (הושע י ח).

כל מקומות הופעת ב (פעמיים) בלשון המקרא בצירוף זה הם.[7]

(6) כי־סבא וזולל יורש (מש׳ כג כא).

ב מופיע בכל לשון המקרא בצירוף עם א בלבד (3 פעמים, מהן פעם אחת בסדר הפוך).[8]

(7) רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר... (אס׳ ד יד).

ב מופיע במקום זה בלבד במקרא.

(8) ועד ־ כלה ונחרצה תתך על־שומם (דנ׳ ט כז).

ב בא בכל מקומות הופעתו בצירוף עם א (4 פעמים; מהן פעם אחת בקרבת „כלה״ המשמש כפועל: דנ׳ יא לו).[9] צורת הפועל בנקבה בגלל המין הדקדוקי של האיברים.

---

4) בדרך של הדגמה נרשמו אחדים מהם בספרי הדקדוק, השווה W. Gesenius — E. Kautzsch, Hebr. Gram. 28, §146e, §150 p. (= גיזניוס); E. Koenig, Lehrgebaeude etc. II (= קניג); ז׳ויון, שם.

5) על סימן אחר להצטרפות איברים אלו בסידרה של שמות עמי כנען ליחידה סימנטית מורכבת ראה במאמרי „זיווגי שם עצם בעברית המקראית״, לשוננו ל׳ (תשכ״ו), עמ׳ 128 ואילך. והשווה לכך את הביטויים המקבילים: „בישב הארץ״ // „בכנעני ובפרזי״ (בר׳ לד ל).

6) והשווה את התקבולת בין הצירוף „עפל ובחן״ ובין „ארמון״ ו„המון עיר״. וראה פירוש רש״י: מבצר.

7) וכן „קוץ ודרדר״ // „עשב השדה״ (בר׳ ג יח). צירוף זה מביא כבר ז׳ויון כדוגמה ליחידה לשונית אחת.

8) וראה את העמדת הצירוף כיחידה אחת כנגד יחידות סימנטיות אחרות: בננו זה סרר ומרה, איננו שמע בקלנו, זולל וסובא (דב׳ כא כ); ועיין במאמרי בלשוננו ל׳ (תשכ״ו), עמ׳ 131 ואילך.

9) והשווה להידוק שבין שני האיברים את הביטוי „כליון חרוץ״ (ישע׳ י כב). וראה על הצירוף במאמרי בלשוננו ל׳ (תשכ״ו), עמ׳ 131 ואילך.

במקום הבא מלת הקישור המשעבדת „כי״ מפרידה בין ה„נושא״ ובין ה„נשוא״:

(9) רעב כי־יהיה בארץ דבר כי יהיה
שדפון וירקון ארבה וחסיל כי יהיה... (דה״ב ו כח).

א (שדפון) מופיע בכל המקומות במקרא (5 פעמים) יחד עם ב (ירקון); ובדומה 83% של הופעת ד (חסיל) בקרבת ג (ארבה) הם (5 מתוך 6). בכתוב המקביל, במל״א ח לז, בא הצירוף הזה עצמו בלא וי״ון בין האיברים.[10]

2. 2 ב. בצירופים המאוחים הבאים הופעת אחד האיברים יחד עם האיבר(ים) האחר(ים) איננה שלמה, כלומר אין הצירוף יחידה אידיומטית. מכל מקום שכיחות ההופעה־ביחד גבוהה במידה מספקת (0.50 ומעלה), כדי שהצירוף יוכל להיחשב כיחידה סימנטית מורכבת. ואם נוסף לתכונה־שבתפוצה זו נמצא גם סדר יורד בשכיחות הופעת האיברים בלשון המקרא (או בלשון אחד הספרים הנבדקים), קביעת היחידה הסימנטית המורכבת תהיה מבוססת על סימני ההיכר הסטטיסטיים המשכנעים.[11]

(10) וכל־הכנעני והצידני והחוי ישב הר הלבנון (שופ׳ ג ג).

בצירוף של א—ג סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא בכל לשון המקרא (65 : 25), ובדומה בצירוף של א—ב (65 : 2); שכיחות ההופעה־ביחד של ג עם א היא כ־0.80 (כ־20 מתוך 25 מקרים), ואילו של ב עם א היא 0.50 (1 מתוך 2 מקרים).[12] איבר א קודם תמיד ל־ב ול־ג.

(11) וכל־ישראל ויהודה אהב את־דוד (שמ״א יח טז).

סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא בספרי שמואל א׳—ב׳ (כ־230 : כ־40);[13] שכיחות ההופעה ביחד של ב עם א מכלל הופעותיו של ב בספרים אלו היא 0.45 (18 מתוך כ־40 מקרים); מבין מקרים אלו של ההופעה־ביחד לרוב קודם א ל־ב (14 לעומת 4 של סדר האיברים ב — א).[14]

(12) עור ופסח לא יבוא אל־הבית (שמ״ב ה ח).

סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא (26 : 14); 0.64 מכלל הופעות ב ביחד עם א הם (9 מתוך 14); ברוב המקרים מבין מקרי ההופעה־ביחד סדר האיברים א—ב הוא (7 לעומת 2 של סדר ב—א).[15]

(13) אשר בשדה ימות ואשר בעיר רעב ודבר יאכלנו (יחז׳ ז טו).

שכיחות הופעת האיברים היא 101 : 48, כלומר סדר יורד. רוב מקרי הופעת ב בכל

---

10) יש לשים לב גם להקבלה בין הצירוף כולו ובין „רעב״ ו„דבר״ (דה״ב ו כח).

11) וראה במאמריי הנזכרים לעיל בהערה 2.

12) ומן הראוי לשים לב לנסמך „כל״ שאינו חוזר בפני איברי הצירוף השונים במקומנו (שופ׳ ג ג), ובדומה: וכל־ערי החוי והכנעני (שמ״ב כד ז).

13) הציון המתקרב, ב„כ־״, מכוון למניית המקומות בטורי הקונקורדנציה של מנדלקרן: כל טור מלא נחשב כ־60 מקומות הופעה.

14) הוסף לכך את הסימן הפורמאלי של נסמך שאינו חוזר לפני האיבר ב: אנשי ישראל ויהודה (שמ״א יז נב), כל ישראל ויהודה (שמ״ב ה ה), לבני ישראל ויהודה (שמ״ב כא ב).

15) ראוי להוסיף לכך את הביטוי המסכם שליד הצירוף: „מום״ (ויק׳ כח יח; דב׳ טו כא).

לשון המקרא בקרבת א הם (28 מתוך 48, כלומר 0.58). מבין מקרים אלו של ההופעה־ביחד הרוב המכריע בסדר א—ב הוא (22 לעומת 6 של סדר הפוך).[16]

(14) תכלת וארגמן מאיי אלישה היה מכסך (יחז׳ כז ז).

סדר שכיחות האיברים בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (48 : 37). רוב מקרי הופעת ב בקרבת א הם (0.78, שהם 29 מתוך 37); מבין מקרים אלו של ההופעה־ביחד סדר האיברים הוא א—ב תמיד, חוץ ממקום אחד (דה״ב ב יג).[17]

(15) שמש ירח עמד זבלה (חבק׳ ג יא).

סדר שכיחות האיברים בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (134 : 27); רוב מקרי הופעת ב בקרבת א הם (23 מבין 27, כלומר 0,85); ממקרים אלו של ההופעה־ביחד כמעט תמיד סדר האיברים א—ב הוא (22, לעומת המקום היחידי, שבו הסדר הוא ב—א: תה׳ קד יט).[18]

(16) העוד הזרע במגורה ועד־הגפן והתאנה והרמון ועץ הזית לא נשא (חגי ב יט).

צירוף מורכב זה יחידה סימנטית הוא בחלקו (א — ב) על פי נתוני תפוצת האיברים בכל לשון המקרא, ובחלקו (ב — ג) על־פי הופעת איבריו בתקבולות ליחידות סימנטיות אחרות. אשר לצירוף „גפן ותאנה״: סדר שכיחות האיברים בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (55 : 39); ב מופיע ברוב המקרים יחד עם א (20 מתוך 39, כלומר 0.51); מבין מקרים אלו של ההופעה־ביחד לרוב סדר האיברים הוא א — ב (14 לעומת 6 של ב—א). ואשר לצירוף „תאנה ורמון״, יש שהוא מקביל ל„עצי השדה״ (יואל א יב). מאידך גיסא גם סדר השכיחות של א—ב—ג סדר יורד הוא (55 : 39 : 27).[19]

(17) והנגב והשפלה ישב (זכ׳ ז ז).

סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא (כ־120 : 20) בכל לשון המקרא; ב מופיע לרוב בקרבת א (12 פעמים מתוך 20, כלומר: 0.60); מרובה יותר מבין מקרי ההופעה־ביחד הסדר א—ב (7) מהסדר ההפוך (5).[20]

(18) יראה ורעד יבא בי ותכסני פלצות (תה׳ נה ו).

סדר שכיחות האיברים הוא 45 : 2, שהוא סדר יורד. אשר לסימנים הנוספים, של ההופעה־

---

16) ודוק: הצירוף „רעב ודבר״ מעומת פעמיים ליחידה סימנטית פשוטה: „חרב״: החרב בחוץ // והדבר והרעב מבית, אשר בשדה בחרב ימות // ואשר בעיר רעב ודבר יאכלנו (יחז׳ ז טו).

17) סימן פורמאלי אחר (נסמך שאינו חוזר לפני ב וכו׳) ליחידה הסימנטית המורכבת שבצירופנו ראה במאמרי בלשוננו ל (תשכ״ו), בייחוד עמ׳ 123 ואילך.

18) הצירוף משמש לא מעט גם כאיבר מקביל ליחידה סימנטית בתקבולת, וגם מכאן ראיה לכך שהיא יחידה סימנטית מורכבת בלשון המקרא: // כוכבים (יואל ב י; ד טו), // כל־כוכבי אור (תה׳ קמח ג); ... + הכוכבים // כל צבא השמים (דב׳ ד יט); // כל צבא השמים (ירמ׳ ח ב); והשווה גם דב׳ יז ג (אלהים אחרים... // ...שמש... ירח... כל־צבא השמים), ומל״ב כג ה (לבעל לשמש ולירח // ולמזלות ולכל צבא השמים).

19) וראה סימן פורמאלי אחר במאמרי הנ״ל (בהערה 17), עמ׳ 125 ואילך. האיבר האחרון („עץ הזית״) שבצירוף בחגי ב יט נגרר אחר היחידה הסימנטית המורכבת שלפניו. מכל מקום השווה כאן את התקבולת: הזרע... // ...הגפן והתאנה והרמון ועץ הזית.

20) הוסף לכך את התקבולות, שבהן „הנגב והשפלה״ שקולים כנגד איבר שהוא יחידה סימנטית: // כל־הארץ (יהושע י מ; יא טז), // ארץ הכנעני והלבנון... (דב׳ א ז), // ירושלם (זכ׳ ז ז).

ביחד ושל סדר א — ב, אין ללמוד הרבה מצירופנו, משום שכלל הופעות ב אינו אלא 2.[21]

(19) **החכמה והמדע** נתון לך ועשר ונכסים וכבוד אתן־לך (דה"ב א יב].

מספרי הופעות האיברים בכל לשון המקרא הם: כ־180 : 6, כלומר סדר שכיחותם סדר יורד הוא; ב מופיע ב־5 מבין 6 מקרי הופעותיו יחד עם א (= 0.83); בכל המקרים האלה סדר האיברים הוא א — ב.[22]

במקום הבא מלת השיעבוד „כי" מפרידה בין ה„נושא" ובין ה„נשוא":

(20) וגם חמת תגבל־בה צר וצידון כי **חכמה** מאד (זכ' ט ב).

סדר שכיחות האיברים בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (18 : 41);[23] במחצית המקרים ב מופיע יחד עם א (9 מתוך 18); מהם לרוב סדר האיברים הוא א — ב (6, לעומת 3 של סדר הפוך).[24]

2 .3 יש שיחידות סימנטיות מורכבות אינן ניכרות בסימני ההיכר שבתפוצות איבריהן, אלא בהופעתן כאיברים בתקבולת (או בביטוי מסכם), השקולים כנגד יחידות סימנטיות אחרות (לרוב פשוטות). ואלו הם המקרים, שבהם העדר ההתאם שבין ה„נושא" ובין ה„נשוא" שלאחריו יתבאר מתוך שהצירוף המשמש כ„נושא" יחידה סימנטית היא, וסימן היכר לכך באיברי התקבולת שבשירה המקראית, או בביטויים המסכמים שלידם.

(21) רק **צאנכם ובקרכם** יצג (שמ' י ט).

בצירוף „צאן ובקר" מצויים בחלקם גם סימני ההיכר שבתפוצות האיברים:

סדר שכיחותם בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (כ־300 : 180); ב מופיע בחלק ניכר מהמקרים יחד עם א, אולם אין בהם כדי מחצית ממקרי הופעותיו (74 מתוך 180, כלומר 0.41 בלבד); ממקומות אלו של ההופעה־ביחד עולה מספרם של המקרים שבהם סדר האיברים הוא א — ב (50) על המקרים שבהם סדרם הוא הפוך (24).[25]

לאור נתונים אלו גדול משקלם של איברי התקבולות והביטויים המסכמים, שבהם הצירוף מופיע כשקול כנגד יחידות סימנטיות אחרות. ואלו הם:

// בנערינו ובזקנינו // בבנינו ובבנותנו (שמ' י ט), // מקנה כבד מאד (שמ' יב לח), // את־עלתיך ואת־שלמיך (שמ' כ כד), // יגיע אבותינו (יר' ג כד), // בניך ובנותיך // גפנך ותאנתך (יר' ה יז), על־דגן ועל־תירוש ועל־יצהר // ועל־בני־צאן ובקר (ירמ' לא יא).[26]

---

21) מאידך יש חשיבות לתקבולת: יראה ורעד // פלצות (תה' נה ו).

22) השווה גם את התקבולת: החכמה והמדע // ועשר ונכסים וכבוד (דה"ב א יב), ועוד: במקום המקביל של סיפור הדברים (במל"א ג ט) שלמה מבקש „לב" בלבד (שמע לשפט את־עמך להבין בין־טוב לרע), ובתשובת ה' נאמר שם (יא): ושאלת לך הבין (לשמע משפט).

23) להוציא שני מקומות, שבהם „צידון" שם אדם הוא (בר' י טו; דה"א א יג).

24) והשווה את התקבולות: // חמת (זכ' ט ב), // כל פלשתים (ירמ' מז ד). ושמא „חכמה" צורת העבר, נסתרות היא (= חכמו)?

25) אולי בכך יש למצוא את סיבת ההתאם־בריבוי, כלומר שלא כדרך היחידות הסימנטיות המורכבות בצירופנו: ובקרך וצאנך י ר ב י ן (דב' ח יג); וראה להלן 29.

26) ועיין על צירוף זה במאמרי בלשוננו ל' (תשכ"ו), עמ' 124 ואילך.

(22) (א) **תושב ושכיר** לא־יאכל בו (שמ' יב מה);

(ב) **תושב כהן ושכיר** לא־יאכל קדש (ויק' כב י).

בצירוף „תושב ושכיר" אין הסימנים שבתפוצת האיברים מסייעים לזיהויו כיחידה סימנטית מורכבת. מאידך הוא בא בדרך כלל בסידרה של יחידות סימנטיות אחרות (מהן פשוטות), ומתוך עימות זה ניתן להסיק, שגם היא יחידה סימנטית אחת היא: ... כל־בן־נכר ... וכל־עבד איש ... תושב ושכיר ...:: כל־עדת ישראל ...:: גר (שמ' יב מג — מח), וכל־זר ... תושב כהן ושכיר ...:: קנין כספו ... ויליד ביתו (ויק' כב י — יא), לך:: לעבדך ולאמתך // ולשכירך ולתושבך הגרים[27] עמך (ויק' כ"ה, ו), ... אחיך ... עבד:: כשכיר כתושב (ויק' כ"ה, לט—מ).[28]

(23) (א) **וכסף וזהב** ירבה לך וכל אשר־לך ירבה (דב' ח יג);[29]

(ב) **כספם וזהבם** לא־יוכל להצילם... (יח' ז יט);

(ג) **גם־כספם גם־זהבם** לא־יוכל להצילם... (צפ' א יח).

שני האיברים מופיעים בלשון המקרא כולה במספר מקומות שווים (400 לערך); איבר ב מופיע ב־160 ממקרי הופעתו יחד עם א (0.40 בלבד); מבין מקרים אלו של ההופעה־ביחד לרוב סדר האיברים הוא א—ב (100 לעומת 60 הבאים בסדר ב—א). הווי אומר: סימני ההיכר שבתפוצת האיברים לא היו מספיקים כדי לוודא את הצטרפותם ליחידה סימנטית מורכבת;[30] לעומת זאת במקומות לא־מעטים הצירוף משמש כאיבר בתקבולת או בסידרה של ביטויים, השקול כנגד יחידות סימנטיות (ביניהן פשוטות).

ואלו הם המקומות: // סגלה (דה"א כט ג), //וסגלת מלכים והמדינות (קה' ב ח); // אצרתיו (ישע' ב ז), // עשר רב (מש' כב א);// צאן ובקר... (בר' כד לה; דב' ח יג); //... נכסים רבים... מקנה רב־מאד... (יהוש' כב ח); // מקנה וקנין // שלל גדול (יחז' לח יג); // כלי חמדתם (דנ' יא ח),... מכמני הזהב והכסף // ... כל חמודות מצרים (דנ' יא מג); // מחמדי הטבים (יואל ד ה); // מעשי ידי אדם (תה' קטו ד; קלה טו); ... הזהב... הכסף... הנחשת... הברזל... הבדיל... העפרת // כל־דבר אשר יבא באש (במ' לא כב—כג).[31]

---

27) צורת הריבוי אינה מוסבת על „שכיר ותושב" אלא על „עבדך ואמתך + שכיר ותושב".

28) וראה במאמרי בלשוננו ל' (תשכ"ו), עמ' 134.

29) כבר מביאו ז'ויון (ראה לעיל, הע' 3) בהנמקה, ששני השמות מביעים מושג אחד ומתנהגים per modum unius.

30) מה שאין כן בארמית המקראית, שבה הצירוף הזה עצמו משמש כיחידה סימנטית מורכבת על פי סימני ההיכר שבתפוצה: סדר שכיחות הופעת האיברים סדר יורד הוא (22 : 13); ב מופיע לרוב בקרבת א (ב־11 מתוך 13 מקרים, כלומר: 0.84); סדר האיברים הוא א—ב בלמעלה ממחצית המקרים של ההופעה־ביחד (7).

31) וראה את אי־חזרת הנסמך בפני איבר ב של הצירוף כשהוא משמש כסומך: שחד כסף וזהב (מל"א טו יט), מאלפי זהב וכסף (תה' קיט עב), מטות זהב וכסף (אס' א ו), במכמני הזהב והכסף (דנ' יא מג), משקל הכסף והזהב והכלים (עז' ח ל), וכל כלי זהב וכסף ונחשת (דה"א יח י), וכלי זהב וכסף (דה"ב כד יד); וכן כשהנסמך הוא המלה „כל": יהושע ו יט; מל"ב יד יד; דה"ב כה כד. — על הצירוף „כסף ונחשת" ראה במאמרי בלשוננו ל' (תשכ"ו), עמ' 129.

(24) **פן־תאמר עצבי עשם ופסלי ונסכי צום** (ישע' מח ה).
בצירוף „פסל ונסך" אין בידינו אלא התקבולת שבישע' מח ה (// עצבי), כדי להעמידנו על אפיו כיחידה סימנטית מורכבת. מהסימנים שבתפוצת האיברים מן הראוי להזכיר רק זאת, שבכל מקרי הופעת איבר א בקרבת אחת מנגזרות השורש „נסך" (לאו דווקא בקרבת השם „נסך"!) סדר האיברים הוא א—ב (6 מקומות).

(25) **ששון ושמחה ימצא בה תודה וקול זמרה** (ישע' נא ג).[32]
הצירוף „ששון ושמחה" // רנה // שמחת עולם :: יגון ואנחה (ישע' לה י; נא יא); // אכל ושתה (ישע' כב יג); // מעדים טובים (זכ' ח יט), // משתה ויום־טוב (אס' ח יז). אשר לסימנים שבתפוצת האיברים: ברוב המקרים שבהם א מופיע בלשון המקרא, בקרבת ב הוא (13 מתוך 22 מקרים, כלומר 0.59; ועוד פעם אחת בקרבת הפועל „ושמחתים": ירמ' לא יג); מבין מקרים אלו הרוב (11) בסדר איברים א־ב הוא (לעומת 2 שבסדר ב־א).

(26) **חמס ושד ישמע בה על־פני תמיד חלי ומכה** (ירמ' ו ז).
סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא (59 : 25), אולם מקרי ההופעה־ביחד של ב עם א אינם מגיעים כדי מחציתם (7 מתוך 25, כלומר: 0.28); ברוב המקומות שבהם האיברים מופיעים ביחד, סדרם הוא א—ב (6 : 1).[33] במקומות הבאים הצירוף משמש כאיבר בתקבולת השקול כנגד יחידה סימנטית אחרת: // חלי ומכה (ירמ' ו ז), :: משפט וצדקה (יחז' מה ט), // און... עמל (חב' א ג).

(27) **הנה אפי וחמתי נתכת אל־המקום הזה... ובערה ולא תכבה** (ירמ' ז כ).[34]
סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא (כ־300 : כ־200); אלא שמקרי ההופעה־ביחד של ב עם א אינם מגיעים עד למחציתם (50 מתוך כ־150, כלומר: כ־0.33 בלבד); כשהם באים ביחד, סדר איבריהם הוא לרוב א—ב (33 : 17). הצירוף מופיע בתקבולת במקומות הבאים: באף ובחמה // ובקצף גדול (דב' כט כז; וכן ירמ' לב לז), // ביד נטויה ובזרוע חזקה // בקצף גדול (ירמ' כא ה], // בתכחות חמה (יחז' ה טו); // נקמתי (יחז' כה יד), // זעמו (נחום א ו) — בכל המקומות האלה מדובר על המשפט האלוהי; // („חמה... אף" בהפרדה זה מזה באיברי תקבולת שונים) קנאה (מש' כז ד).[35]

(28) **ורטט החזיקה צרה וחבלים אחזתה כיולדה** (ירמ' מט כד).[36]
היסוד היחיד לראיית הצירוף „צרה וחבלים" כיחידה סימנטית מורכבת הוא בתקבולת שבינו ובין „רטט" (ירמ' מט כד); רק במקום אחד נוסף במקרא בא צירוף הקרוב אליו: צירים וחבלים יאחזון (דוק: רבים!) כיולדה יחילון (ישע' יג ח).[37]

---

32) צירוף זה נזכר אצל גיזניוס, ראה לעיל הערה 4.
33) בחב' ב מופיע ליד א בלבד (פעמיים).
34) הצירוף מובא אצל קניג, ראה לעיל הערה 4.
35) והשווה את ההתאם ביחיד־נקבה גם בירמ' מד ו:... ותתך... ותבער.
36) קניג מזכיר את הצירוף הזה, ראה לעיל, הערה 4.
37) על צורת הנקבה של הפועל מעיר רד"ק: „צרה עיקר הספור לפיכך נפל העניין על צרה ואמר לשון נקבה".

(29) **ושלחתי עליכם רעב וחיה רעה ושכלוך, ודבר ודם יעבר־בך וחרב אביא עליך** (יחז' ה יז).
הצירוף „דבר ודם" מופיע בלשון המקרא שלוש פעמים בלבד, וכולם בספר יחזקאל (תמיד בסדר איברים זה). // רעב וחיה רעה // חרב (יחז' ה יז), ומכאן שאנו רשאים לראותו כיחידה סימנטית מורכבת.

(30) **זנות ויין ותירוש יקח־לב** (הושע ד יא).[38]
אולי הצירוף „יין ותירוש" יחידה סימנטית מורכבת הוא, על יסוד הכתוב במיכה ו ה: אתה תדרך־זית ולא תסוך שמן // ותירוש ולא תשתה־יין; כלומר: זית... שמן // תירוש... יין. פרטים אחרים אין בהם כדי לסייע לקביעה זו.

(31) **גרן ויקב לא ירעם ותירוש יכחש בה** (הושע ט ב).[39]
בצירוף „גרן ויקב" עשויים גם הנתונים שבתפוצת האיברים לסייע בזיהויו כיחידה סימנטית מורכבת: סדר שכיחות האיברים שלו סדר יורד הוא(32 : 15); כמעט מחצית הופעותיו של ב בקרב א הן (7 מתוך 15, כלומר 0.46); במקרים אלו של ההופעה־ביחד סדר האיברים הוא תמיד א—ב. אולם הסימן המכריע הוא בתקבולות שהצירוף עומד בהן כשקול כנגד יחידות סימנטיות אחרות: // צאנך (דב' טו יד), // תירוש (הושע ט ב).[40]

(32) **שמן וקטרת ישמח־לב ומתק רעהו מעצבת־נפש** (מש' כז ט).[41]
חלק מהנתונים שבתפוצת האיברים יש בהם כדי לרמוז על יחידה סימנטית מורכבת: סדר שכיחותם בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (כ־200 : כ־60); ברוב המקומות שהאיברים מופיעים ביחד, סדרם הוא א—ב (6 לעומת מקרה אחד של ב—א) אלא שהשכיחות היחסית של הופעת האיברים ביחד אינה גבוהה (0.11, שהם 7 מתוך כ־60 מקרי הופעת ב). כנראה התקבולת שבמש' כז ט (// ומתק רעהו) תכריע בקביעת הצירוף כיחידה סימנטית מורכבת.

(33) **שק ואפר יצע לרבים** (אס' ד ג).
סדר שכיחות האיברים בכל לשון המקרא סדר יורד הוא (48 : 22); בכל מקום שהאיברים מופיעים ביחד, סדרם הוא א—ב; אלא שאין השכיחות היחסית של הופעתם־ביחד גבוהה (0.27 בלבד, שהם 6 מתוך 22 מקרי הופעת ב). אף כאן התקבולת או סידרת הביטויים תסייע אפוא לזיהוי הצירוף כיחידה סימנטית מורכבת: // בגדיו (אס' ד א), // בצום (דנ' ט ג).

במקום הבא מלת השיעבוד „אשר" מפרידה בין הצירוף ובין ה"נשוא" התלוי בו:

---

38) ז'ויון הביא צירוף זה, ראה לעיל הערה 3.
39) ראה את הצירוף אצל ז'ויון, שם.
40) החזרה על הנסמך בפני ב בבמ' יח ל (כתבואת גרן וכתבואת יקב) נובעת כנראה מטעמי סגנון: מתוך הכוונה להבחין ביניהן: תבואת גרן = דגן, ותבואת יקב = מלאה (ראה במ' יח כז).
41) הצירוף נזכר אצל גיזניוס, ראה לעיל הערה 4.

(34) גם **כל־חלי וכל־מכה** אשר לא **כתוב** בספר התורה הזאת (דב' כח סא).
הצירוף „חלי ומכה" // חמס ושד (ירמ' ו ז),[42] ועל זה בלבד עלינו לבסס את קביעתו כיחידה סימנטית מורכבת. שכן בנתוני תפוצת האיברים אין כדי לסייע לכך: סדר שכיחות האיברים אינו סדר יורד (24 : 44), השכיחות היחסית של הופעתם־ביחד נמוכה (0.16, שהם 4 מתוך 24 מקרי הופעת א), וממקרים אלו סדר האיברים הוא א—ב במחצית המקרים בלבד.[43]

3. העדר ההתאם שאינו נובע מהאופי הסימנטי המורכב

נרשמו מקומות נוספים שבהם אין התאם בין ה„נושא" בעל האיברים המאוחים, הקודם ל„נשוא", ובין ה„נשוא", אלא שהצירופים המשמשים כ„נושא" אינם ניכרים כיחידות סימנטיות מורכבות לפי שום בוחן מהבחנים שהועלו בבדיקות הקודמות. דומה שבבדיקת כל אחד מהמקומות האלה לעצמו אפשר להציע הסבר להעדר ההתאם ממקום אחר. הווי אומר, אין בהם כדי לבטל את עקרון התלות בין האחדות הסימנטית של צירופים שמניים ובין ההתאם־ביחיד של נשואיהם אתם, כפי שנקבע בפרקים הקודמים כאן.

3.1 העדר ההתאם כתוצאה של גרירה (Attraction) לאחד האיברים של הצירוף המשמש כ„נושא". אף במקרה זה ייתכן שהגרירה מסתברת מתוך שהצירוף אינו במבנה של איחוי מצטבר, אלא של ביאור (הוי"ו המחברת „וי"ו הביאור" היא), וממילא המכוון בו אינו אלא מסומן (דבר, או אדם) יחיד:

3.11 (35) כי־ **שר וגדול נפל** היום הזה בישראל (שמ"ב ג לח).
במקום היחיד הזה של הצירוף „שר וגדול" המכוון הוא אדם אחד: אבנר בן נר, והוא מתואר כאן בתיאור המאוחה (שר, כלומר גדול; שר שהוא גדול, שר גדול). מכאן צורת היחיד של הפועל.

(36) הרחוק בדבר ימות והקרוב בחרב יפול **והנשאר והנצור** ברעב **ימות** (יחז' ו יב).
אף כאן הצירוף „הנשאר והנצור" (איברי הצירוף מופיעים במקרא ביחד 6 פעמים) מכוון לסוג של איש יחיד, כפי שמלמדת הסידרה, שהוא חלק ממנה: הרחוק... הקרוב... והנשאר והנצור.

3.12 אולם ברוב המקרים של גרירה אין המסומן עצם־ביחיד, ואין לפרש את טיב האיחוי שבין איברי הצירוף כאיחוי של ביאור: הפרשנים נהגו ליישב את ההתאם־ביחיד במקרים אלו ככוונה אל האיבר החשוב שבין איברי הצירוף, או כמכוון אל כל אחד ואחד מהם לעצמו.[44]

(37) והנה **עבדי דוד ויואב בא** מהגדוד ושלל רב עמם הביאו (שמ"ב ג כב).
כנראה נגרר הפועל אל „יואב", שהוא האיבר הסמוך אליו (סבירין: באו).

---

42) ראה לעיל 26.
43) אף החזרה על „כל" כנסמך לפני ב (כל־חלי וכל מכה, דב' כח סא) טעונה הסבר סגנוני: כנראה טעמים שבמקצב פעלו כאן.
44) והשווה למקרה של גרירה את ההתאם־בגוף לאחד האיברים, שאינו נסתר, כגון (39) = נוכחת, ו־(43): מדבר.

(38) **ויואב ואבישי אחיו רדף** אחרי שבע בן־בכרי (שמ"ב כ י).
אולי גם כאן הגרירה היא ל„יואב", שכן „אבישי" נזכר רק כטפל לו.

(39) **ואת ובניך** (ק') **תחיי** בנותר (מל"ב ד ז).
יש להניח, שהפועל נגרר כאן אל א („את") מפאת חשיבותו, שהרי ב נזכר במפורש כתלוי בו (לפי הקרי: „ובניך"), ואמנם ייתכן שוי"ו זו שבין האיברים = עם, וממילא ההתאם הוא אל הגרעין של התחבירן המשמש כ„נושא".[45]

(40) **חכמתך ודעתך היא שובבתך** (ישע' מז י).
הצירוף „חכמה ודעת" אינו נדיר בלשון המקרא (23 פעמים, מתוך 92 הופעות ב), אף סדר שכיחות האיברים סדר יורד הוא (150 : 92), ובמקומות ההופעה־ביחד לרוב סדרם הוא א—ב (19, לעומת 4 בסדר ב—א). מכל מקום אין השכיחות היחסית של הופעת האיברים ביחד גבוהה במידה הראויה כדי לראות בצירוף יחידה סימנטית מורכבת (0.25). עלינו להניח אפוא גם כאן גרירה אל אחד האיברים (אל איזה מהם ?), ומכאן צורת היחיד־נקבה של הפועל.[46]

(41) ואנכי **מעשיהם ומחשבתיהם באה**... (ישע' סו יח).
כנראה נגרר הפועל אל ב, ומכאן צורת הנקבה של הפועל. אשר למספר הדקדוקי של היחיד, אין בידי לפרשה, אלא בהנחה שהטעם צריך להיות מלעיל, ויש לראותה כצורת הנסתרות הקדומה qatalā (ראה להלן 3 .6).

(42) **שבט ותוכחת יתן** חכמה (מש' כט טו).[47]
במקרה יחיד זה של הצירוף נגרר כנראה הפועל אל א.[48]

(43) **אני ואחי לא אכלתי** (נחמ' ה יד).
אף כאן הגרירה היתה אל א, שהוא האיבר החשוב בין שני האיברים, כפי שמוכח גם מצורת השיעבוד של ב אליו.

3.2 במקרים לא־מעטים הפועל שאינו מותאם במין ובמספר אל ה„נושא" מרובה האיברים שלפניו הוא הפועל „היה", ופועל זה עשוי לשמש (בייחוד בצורת הנסתר) כפועל סתמי גם ליד „נושאים" אחרים (השווה: כל־תחנה אשר יהיה... [דה"ב ו כט], מלאכה רבה היה לו [דה"ב יז יג]),[49] לא בעברית מקראית בלבד, אלא גם בלשונות שמיות אחרות.[50]

---

45) ברוקלמן (= C. Brockelmann, Grundriss etc. II), עמ' 469, § 291 מדגים בפסוק זה את התופעה, שבלשון המקרא אפשר שההתאם יהיה אל החשוב שבין איברי הצירוף המשמש כ„נושא". על התאם אל האיבר הקרוב אל הפועל ראה בארמית מקראית, כגון דנ' ה יא, ו ה; ועוד. ועיין **H. Bauer — P. Leander, Grammatik des Biblisch-Aramaeischen, p. 33.**
46) רחוק להניח, ש„שובבתך" הוא בנסתרות הקדומה (ראה להלן 3.6), שכן לא מצינו צורה זו בכינויים חבורים במקום אחר. ועוד: הכינוי ביחיד „היא" מעיד על מבנה־ביחיד.
47) קניג מזכיר את המקום הזה, לעיל הערה 4.
48) ואולי הצירוף במבנה של ביאור הוא, והמכוון בו הוא מעין „שבט שהוא תוכחת, שבט של תוכחת"; ראה לעיל (35) ו־(36).
49) וראה A. Kropat, **Die Syntax der Chroniker**, Giessen 1909 (= קרופט), עמ' 28.
50) כגון במנדעית, ועיין Th. Noeldeke, Mandaeische Grammatik, § 281. בעיקרון זה של העדר ההתאם בפועל „היה" ניתן להסביר גם את המקומות שכבר נידונו לעיל (3), (14); וראה להלן (53).

(44) ומוראכם וחתכם יהיה על כל־חית הארץ... (בר׳ ט ב).[51]

(45) אך מעין ובור מקוה־מים יהיה טהור (ויק׳ יא לו).

(46) תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם... (במ׳ טו טז).[52]

(47) אם־שלום ואמת יהיה בימי (מל״ב כ יט).[53]

גם אם סדר שכיחות האיברים בצירוף „שלום ואמת״ סדר יורד הוא (כ־250: כ־130), ובמקומות הופעתם־ביחד הם באים בסדר א—ב לרוב (5 לעומת 2 בסדר ב—א), אין הצירוף יחידה סימנטית מורכבת (השכיחות היחסית של הופעת ב בקרבת א נמוכה היא מאד: 7 מתוך כ־130, כלומר כ־0,053 בלבד).[54]

(48) גאון שבעת־לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה (יחז׳ טז מט).

(49) מאזני־צדק ואיפת־צדק ובת־צדק יהי לכם (יחז׳ מה י).

(50) צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית־יהודה לששון ולשמחה... (זכ׳ ח יט).

3.3 מפאת סתמיות מבצע הפעולה של צורות הסביל[55] אין כנראה התאם במקומות הבאים:

(51) והנה לשכות ורצפה עשוי לחצר סביב סביב (יחז׳ מ יז).

(52) ופני אדם אל־התמרה מפו ופני־כפיר אל התמרה מפו עשוי אל כל־הבית סביב סביב (יחז׳ מא יט).

3.4 אפשר שאין התאם במקום שהצירוף הוא סומך ל„כל״ (הפועל בא ביחיד־זכר, כאילו ההתאם אל הנסמך „כל״).[56]

במקום הבא מלת השיעבוד „אשר״ מפרידה בין הצירוף ובין הפועל:

---

51) בכתוב: האשה וילדיה תהיה לאדניה (שמ׳ כא ד) יש להעדיף את ראיית הצירוף כתחבירן של שיעבוד (האשה עם ילדיה), וההתאם הוא אל גרעין התחבירן, וראה לעיל (39).

52) על מל״א ח לח (כל־תפלה כל־תחנה אשר תהיה...) ראה דה״ב ו כט להלן (34).

53) והשווה במקום המקביל (ישע׳ לט ח): כי יהיה שלום ואמת בימי, כלומר בהקדמת הפועל לצירוף, ובלא התאם, כמקובל בלשונות השמיות; ראה Th. Noeldeke, Zur Grammatik des Klassischen Arabisch, Wien, 1896. עמ׳ 79; י׳ בלאו, „כיוונים ובעיות במחקר התחביר״, לשוננו כ״ה (תשכ״א), עמ׳ 101.

54) אף את המקרים של אי־חזרת הנסמך בפני צירוף זה כשהוא משמש כסומך יש להסביר במגמה שבלשון המקרא (הפרוזה המאוחרת): עתרת שלום ואמת (ירמ׳ לג ו), דברי שלום ואמת (אס׳ ט ל).

55) יש מהצירופים דלעיל, שהוכרו כיחידות סימנטיות מורכבות, והעדר ההתאם שלהם עשוי היה להתבאר גם על פי עיקרון זה; ראה (2), (4), (6), (8), (19), (21), (25), (26), (27), (33), (34). סתמיות צורת הסביל (נסתר) עולה גם בדברי המפרשים, כגון אצל הרמב״ן, בפרשו את העדר ההתאם בויק׳ יא לו (לעיל (45)): „והזכיר בלשון יחיד, כדרך מי נדה לא־זרק עליו״ (במ׳ יט יג).

56) התאם כזה אינו מיוחד לצירופים שהם סומכים ל„כל״, השווה: כל מלאכה לא־יעשה בהם (שמ׳ יב טז), כל דרכי־איש זך בעיניו (מש׳ טז ב); והשווה לכך את הנוהג בערבית, H. Reckendorf, Arabische Syntax, Heidelberg 1921 (§96) p. 170. המקומות הבאים שנידונו לעיל כיחידות סימנטיות מורכבות עשויים להתבאר גם על פי העיקרון הזה של „כל״: (10), (11), (34).

(53) כל־תפלה כל־תחנה אשר יהיה לכל האדם (דה״ב ו כט).[57]

3.5 כשהצירוף מכיל איברים שהם שמות קיבוציים אפשר שה„נשוא״ שלהם יהיה בצורת היחיד, כדרך ההתאם ליד שם־קיבוצי יחיד.

(54) והעמלקי והכנעני יושב בעמק (במ׳ יד כה).[58]

(55) וירד העמלקי והכנעני הישב בהר ההוא... (במ׳ יד מה).

3.6 הפועל הנראה לכאורה כצורת נסתרת שאינה בהתאם אל הצירוף, אינו אלא בצורת הנסתרות הקדומה qatalā ולפי זה ההתאם בעינו עומד.[59]

(56) והפשתה והשערה נכתה (שמ׳ ט לא).[60]

4. סיכום:

נמצאנו למדים, שרוב המקומות של העדר ההתאם במשפטים בעלי „נושא״־צירוף מוקדם, שנידונו כאן מתבארים על פי העיקרון של יחידות סימנטיות מורכבות (34 מתוך 56). גם בהסברים האחרים אין כדי לערער את המתאם שבין העיקרון הסימנטי (שבצירוף שהוא יחידה סימנטית מורכבת) ובין ההתנהגות הפורמאלית, המורפו־סינטקטית (שבהתאם־ביחיד).[61]

---

57) אולם גם מקום זה עשוי להתפרש בהעדר התאם ליד הפועל „היה״ (לעיל 3.2, והערה 50). ואילו הכתוב המקביל במל״א ח לח (כל־תפלה כל תחנה אשר תהיה לכל־האדם) מתבאר בדרך הגרירה אל האיבר הסמוך לפועל (ראה לעיל 3.12). המקום נידון אצל קרופט (ראה לעיל הערה 49), שם.

58) ואולי יש כאן התאם אנלוגי אל הצירופים של שמות עמי כנען שהם יחידות סימנטיות מורכבות, ראה לעיל (1), (10).

59) על אפשרות זו גם במקומות אחרים שנידונו לעיל ראה (20), (41), ואולי גם (4), (28), (40).

60) והשווה נסתרות בצורת qatalā בסביל של קל: ולא רככה (ישע׳ א ו).

61) במרבית המקרים צורת ה„נשוא״ יחיד־זכר היא, גם כשהצירוף כולל גם איבר־נקבה, כגון (2), (7), (14), (16), (17), (18), (19), (21), (25), (32), (34). ואילו במקום שהצירוף כולל איברי נקבה בלבד, צורת ה„נשוא״ יחיד־נקבה היא: (4), (8), (20); בשני המקרים, שבהם הצירוף כולל איבר זכר ואיבר נקבה, וה„נשוא״ ביחיד־נקבה הוא ((27) (28)), יש להתחשב בגרירה אל האיבר שבנקבה.

מפתח הכתובים שנידונו במאמר זה

(הספרות שבסוגריים מציינות את המספר הסודר של הדיון)

לתולדות הרבנות במוצאי ימי הביניים

מאת

יעקב כ״ץ

שלוש התעודות הניתנות להלן לקוחות מכתב־יד 615 (Mss. opp. 1285) מספרית בודיליאנה באוכספורד, רשימת נויבויאר 2230. כתב־היד הוא אגרון בשם „תקון סופרים" והוא מכיל 82 טופסי שטרות ומסמכים. ברוב הטפסים השאיר המחבר את מקום השנה חלק, אך בכמה מהם מילאו וכתב „שנת חמשת אלפים ארבע מאות", היינו 1640, ומכאן שהאגרון נתחבר סמוך לאותה שנה. מקום החיבור הוא פראג. רוב טופסי השטרות והמסמכים הם מן הסוג המצוי בחיבורים כאלה, אולם מקצתם בלתי־רגילים, ומשום כך יש בהם עניין.[1] כאלה הם ארבעת המסמכים לדוגמא הנוגעים לבחירת רב בקהילה. סימן ל״ו שבאגרון — כותרתו „קהל בקהילה קטנה שקבלו עליהם רב", ותוכנו — הודעה לאישיות רבנית, שקהל פלוני בחר בה כרב. ההודעה מפרטת את התנאים, הזכויות והחובות מצד הרב והקהילה. סימן ל״ז עניינו הוא „קהל בקהילה גדולה שקיבלו עליהם רב". כאן אין אלא הודעה על קבלת הרב ; ואילו על פרטי התנאים נאמר, כי הם ייקבעו במכתב מיוחד. מכתב זה הוא סימן ל״ח „כתב רבנות מקהל בקהילה גדולה". המשך הדברים בסימן ל״ט „כתב שני לרב מקהל בקהילה גדולה", והוא תזכורת לרב הנבחר שאיחר את מועד הכניסה לתפקידו, והקהל פונה אליו ש„ימהר יחיש מעשהו לזמן המוגבל". להלן ניתנו שלושת הסימנים, ל״ו, ל״ז, ל״ח, שמפרטים את תנאי השירות של הרבנים, ונדמה שיש בהם ענין לחקר תולדות הרבנות.

בידינו מספר לא קטן של „כתב רבנות" אמיתיים מן המאות י״ז—י״ח, היינו מסמכים שנוסחו על־ידי קהילות מסוימות בעת קבלת רבניהן ולשם קביעת ההתחייבויות ההדדיות. המוקדם ביותר בין כתבי הרבנות שנתפרסמו עד עתה הוא, כנראה, זה של קהילת פרנקפורט לרבי ישעיה הורוביץ משנת שס״ו (1606).[2] ואולם ברור כי אותה שעה כבר נתגבשה נוסחה קבועה לכתב הרבנות, וראשיתו של הנוהג לקבוע את תנאי קבלת הרב בכתב קדום הרבה מזה.[3]

לכאורה עדיפים כתבי רבנות האמיתיים על טופסי השטר שלפנינו, שהרי הראשונים מעידים על מעשים שהיו, שכך וכך נקבע לרב פלוני במקום פלוני ; ואילו טופסי האגרון אינם אלא לדוגמא, לצרכי סופרים, שאין ידוע אם אי־פעם השתמשו בה. אלא שמצד אחר יש בטופסי כתב הרבנות מה שאין בכתב הרבנות הממשי. אם אין אנו רשאים ללמוד מטופסי השטרות על מעמדו, זכויותיו וחובותיו של רב מסוים בקהילה מסוימת,

1) כמה מאלה עשויים לאחר העיון לתרום לתולדות המוסדות והכלכלה.
2) M. Horowitz, Frankfurter Rabbinen, I, pp. 58—60
3) פנקס פרנקפורט, שממנו לקוח כתב הרבנות של ר׳ ישעיה הורוביץ, מכיל שני כתבי רבנות מוקדמים יותר, משנת שמ״ג (1583) ומשנת שס״ב (1602). עיין מ׳ נדב, פנקס קהל פרנקפורט דמיין, קרית ספר, ל״א (תשי״ד), עמ׳ 509.

אנו למדים מהם מה נחשב לטיפוסי לגבי רבנים בנוגע לענינים האמורים. לפיכך מהווים הטפסים האלה מקור נאמן לתולדות הרבנות במדינות הסמוכות למקום חיבור האגרון, היינו בוהמיה, מעהרן ואף קהילות גרמניה. יוצאי ישיבת — או ישיבות — פראג שימשו פעמים הרבה ברבנות במקומות אלה, ויש להניח שקוי האופי המשתקפים בנוסחה של הסופר מפראג תואמים בממוצע את מה שהיה מקובל שם.

הפרט הראשון, שנשים לו לב בעקבות טופסי השטרות, הוא ההבחנה החותכת בין מעמד הרבנים בקהילה הקטנה והגדולה. עצם תיאור דמות של שניהם שונה. לשניהם פונים כותבי המכתב בשפע של מליצות, ואף־על־פי־כן אין אלה חסרות תוכן. המוזמן להיות רב בקהילה קטנה — אין מצפים ממנו אלא מדה אחת בלבד, שיהיה בקי בתורה ושוקד על לימודה. יתר עליו המועמד לקהילה גדולה, שמצטיין בחריפות וכוח החידוש („יודע לטהר השרץ במ״ט פנים״ „סיני ועוקר הרים״, סי׳ ל״ז), והוא מוחזק כמי שכבר הרביץ תורה ברבים („לא חסרו תלמידיו״, שם). בכתב הרבנות מתווספת לו עוד מדה אחת, שאינה נזכרת לגבי הרב בקהילה קטנה, היא „בן הרב המופלא והמופלג״ (ל״ח, פתיחה), היינו תלמיד חכם בן תלמיד חכם. הקהילה הקטנה מצפה מן הרב שיקבע „עתים לתורה עם התלמידי׳ אשר חננו ה׳ ״ (ל״ו) ומבטיחים תמיכה ללומדי תורה והספקה למספר בחורים ונערים (ל״ו), היינו תלמידים שבאים מן החוץ ונשענים על שולחן בעלי הבתים. בקהילה הגדולה נמצאים בתי־מדרש של רבנים אחרים, שתלמידים לומדים שם תורה (ל״ז, ג, יו״ד). עולה עליהם רב העיר שהוא מחזיק את הישיבה של המקום, היינו מרכז סביבו תלמידים, שפרנסתם על הקהילה בהשגחת הרב („מקבלים פרס משלחן גבוה של אמ״ץ״, ל״ז, ג). כל חובשי בתי־המדרש האחרים כפופים לראש הישיבה, הוא רב המקום, בקביעת סדרי לימודיהם. הרב קובע באיזו מסכת יעסקו ומודיע על כך כחודשיים לפני התחלת הזמן, וכן דואג לכך שטפסים מן המסכת הנלמדת יגיעו לידי התלמידים בקהילות שבמדינתו (ל״ז, א, ב), כדי שיהא סיפק בידי התלמידים לעתיד להכין עצמם לקראת ימי הלימוד. הללו מתחילים בר״ח חשון בחורף ובר״ח אייר בקיץ. ששת שבועות הראשונים של כל זמן הם תקופת הלימוד האינטנסיבית. בימים א—ג בבוקר מרצה ראש הישיבה את שיעוריו (ל״ז, ג). שמיעת שיעורים אלה חובה היא לא רק על תלמידיו המסונפים לישיבתו אלא על תלמידי כל בתי־המדרש שבעיר (ל״ז, ג) לרבות ה„לומדים״, היינו בעלי בתים שתורתם אומנותם לגמרי או באופן חלקי. הקהילה מחזיקה מספר לומדים כאלה, שכל צרכיהם על הקהילה, והללו מקיימים בתי־מדרש משלהם עם תלמידים (ל״ז, יו״ד).[4] כל אלה נוטלים חלק בשיעורים העיקריים של הרב. בשאר שעות היום ובשאר ימי השבוע וכן כעבור ימי הלימוד האינטנסיביים נשארים בישיבת הרב רק המסונפים אליה ממש (ל״ז, ג). האחרים פונים ללימודם כל אחד בפינתו.

שוות שתי הקהילות, הקטנה והגדולה, במתן סמכות לרב לפקח על הנהגת בני הקהילה במה שנוגע לשאלות של דת („לאפרושי מאסורי״, ל״ח, יז; ל״ו). את העבריין רשאי הוא להחרים („בסילוא דלא מבעי דמא״, ל״ו; ל״ח, יט) או לקנסו קנס של ממון (שם). רבה של הקהילה הגדולה מתבקש במיוחד להשגיח על כך, שכל בעל הבית יתפלל תפילה בציבור יום יום (ל״ז, טז). ההנחה היא כי קיימים כמה בתי־כנסת בעיר, והשגחתו של הרב יכולה להעשות רק באמצעות גבאי בתי־הכנסת. מעניינת אחת

4) המדובר, כנראה, במעין פנימיה או „קלויז״, ששם יושבים התלמידים במחיצה אחת.

הסנקציות (בצד קנס ממון) נגד המתרשלים: הללו לא ייחשבו כתושבי בית־הכנסת לענין חיוב באמירת קדיש ביום שמת בו אביו ואמו (שם). אף נלמד מן ההצעה, כי בקהילה הגדולה אין ביאת בעלי הבתים לבית־הכנסת יום יום דבר המובן מאליו.

הרב נושא באחריות אף על חיי הקהילה ושלומה הפנימי. הוא נדרש „לעשות תקוני׳ ומשמרת למשמרת״ שלא תפרוץ מחלוקת ואם פרצה, עליו מוטל לשככה (ל״ז). על הרב גם להתערב בדברי ריבות בין צדדים ולעמוד לימין החלש והנדכא. עיוות דין מצוי בקביעת ה„סכום״, היינו שיעור המס השנתי לפי גודל הרכוש וחלוקת שאר „הנתינות״. מתפקידו של הרב לתקן „תיקונים ישרים בעיני אלקים ואדם״ (שם), שיבטיחו הסדר צודק. כך בקהילה הקטנה. לגבי הקהילה הגדולה מניח כנראה הסופר, כי קיימות תקנות משכבר הימים, ואין על הרב אלא להשגיח שיפעלו על פיהן. גם כאן נזכרים „מסי׳ וארנוניו׳״, שעל הרב לראות „שלא יכבידו על אחד ויקילו מאחר״ (ל״ח, טו). התקנות קובעות את המדות הדרושות לפרנס הקהילה, שיהא עניו, מרוצה לעם, בגיל עמידה, מוסמך, בעל כושר ייצוג בפני השלטונות ועצמאי מבחינה כלכלית (ל״ח, יב). על הרב להשגיח, כי יקפידו על התנאים האלה בשעת הבחירות. אף לאחר שנבחרו על הרב לעקוב אחרי מעשיהם, שלא ינצלו את עמדתם לטובת עצמם (ל״ח, יג) ולא יחרגו מסמכותם לעסוק בשיפוט ובעשיית דין (ל״ח, יד). כאמור, פועלת הקהילה הגדולה על פי תקנות קבועות ועומדות, אלא שאלה חוזרות ונבדקות מדי שנה בשנה, כנראה בימי בחירת הפרנסים. כתב הרבנות מייפה את כוח הרב „בצירוף בית דינו״ להשגיח על תיקון התקנות שלא יימצא בהם פגם (ל״ח, לה). פרנסי הקהל עשויים להיזקק לאמצעי של החרם במילוי תפקידם. אולם הם לא יוכלו לעשות כן בלי הסכמת הרב (שם).

סופר כתב הרבנות רואה את הקהילה הגדולה ממלאת תפקיד מסוים בחיי ה„מדינה״, היינו ארגון הקהילות שבאותה מלכות (ל״ח, כו), וממילא נופלים תפקידי הנהגה ושיפוט מסוימים גם בחלקו של הרב. דברי ריבות בין בני הקהילה ובני המדינה יבואו לפניו לשיפוט, כיוצא בדבר דברי ריבות בין בני המדינה עצמם (שם). דיני ממונות בין בני הקהילה לבין בני המדינה מובאים בפני בתי הדין שבעיר, והם לא כולם מופעלים במישרין על־ידי הרב. על כל פנים ההזמנות לבני המדינה מסורים בשמו של הרב ובכוח סמכותו. הוא נוטל שכר מיוחד על פעולת ההזמנה (ל״ח, כז).

רבה של הקהילה הקטנה משמש דיין אף במשפטים משמעתיים; ואם אין המדובר בשאלות חמורות הוא דן יחיד („מה שהוא עד ארבעה וחמשה כסף דן ידין עמו כאחד״, סי׳ ל״ו). בעניינים חמורים יותר או בדברים הנוגעים לרב עצמו עליו לצרף שנים מטובי העיר (שם). משפטים שבדיני ממונות בין אדם לחבירו אינם נזכרים, וכנראה מובן מאליו שמתפקידו של הרב לשבת בדין, וכפי שנראה מיד הוא מקבל על כך שכר. סדרי בתי הדין שבעיר הגדולה מסובכים יותר. כאן יש כמה בתי דין ותפקיד הרב להשגיח על כך שהם ישפטו משפט צדק ולא תהא לזות שפתים עליהם, על סופריהם ושמשיהם (ל״ח, יח). רב העיר עצמו יושב בראש „בית דינו הצדק״ ושופט בין הצדדים (ל״ח, כב). פסקי הדין רשומים ב„פנקס מיוחד״, הרב ואחד מחברי בית הדין יחתמו על כל פסק שנרשם בפנקס (שם, כה). יש גם בית דין משמעתי, הדן את החוטא „בחילול השם ושאר כל העבירות שבין אדם למקום״ (ל״ח, יט). בעצם חייב הרב בכל כגון זה לפעול בכוח סמכותו הדתית. אולם אם העונש הצפוי לעבריין הוא פגם בכבודו ובכבוד משפחתו, כגון נטילת תואר הסמיכה מתלמיד חכם, ידון הדבר בפני פרנסי הקהל (שם, כ „בית

המועד בצירוף המתוועדי' יצ"ו"). הרב יושב כאן בראש, ואם דעות הדיינים שקולות נחשבת דעתו כשתי דעות. הרב עצמו עשוי להיות צד בדברי ריבות ואף מטרה לפגיעת מתנגדים. מובטח לו לרב במקרה כזה מטעם הקהילה, הן הקטנה והן הגדולה, כי פרנסי הקהל יצאו להגנתו, בחינת „תובעים ודיינים לעשות משפט עמו... אשר כל העם ישמעון ויראון" (ל"ו, י; ל"ח, לו). הקהילה עריבה אפוא לשמירת כבודו וסמכותו של הרב. בקהילה הגדולה עשויה ההגנה על הרב להגיע עד כדי השתדלות בזכותו „בהיכל המלך ושריו יר"ה" (שם).

טופסי שטר הרבנות מפרטים את סוגי השכר המובטחים לרבנים. ארבעה סוגי שכר הם בקהילה הקטנה: 1) סכום קצוב לשנה מקופת הקהילה, 2) דמי פסיקה בדיני ממונות, המוגדרים כשכר בטילה, 3) תשלום בעד סידור גטין וקידושין, 4) מתנות של בעלי בתים לעת מצוא („ועוד יוסף לו ה' ברכת שמים ממעל ותהום רובצת תחת", סי' ל"ו). בתנאי הקהילה הגדולה נזכרים גם „שכר עצים ודירתו" (ל"ח, לד). דמי הפסיקה המשתלמים על־ידי המתדיינים מתחלקים בין הרב לבין חברי בית הדין האחרים (ל"ח, כב). ברור שסך הכל של ההכנסות בקהילה הגדולה עולה בהרבה על זה שבקהילה הקטנה. בפני הרב בקהילה הגדולה באים גם פסקי דין של „בני המדינה", היינו הקהילות הקטנות הכפופות לקהילה הגדולה. כאן מדובר על „שכר הזמנה" ששייך „לגאון כמו שכר בטילה של פסק דין" (ל"ח, כז). שהכנסות הרב בקהילה הקטנה הן בצמצום מפורש בסוף הטופס. שם נאמר שייתכן והרב ירצה לעבור ל„קהילה שיפסקו לו יותר מזה כי אנחנו מעט באיכות ובכמות ואין בידינו להספיק יותר" (סי' ל"ו). ואילו הקהילה הגדולה פונה לרב שהשהה את תשובתו בהאי לישנא „ועתה אם נא מצאנו חן בעיניו ימהר יחיש מעשהו לזמן המוגבל ואל יחוס אל כליו ומטלטליו כי טוב כל הארץ לו הוא ואנחנו פנינו הבית המיוחד לרום מעלתו והוא בית גדול למראה רחבת ידים מלא כל טוב משוח בששר הלא פרוש למסך יריעות מעשה חושב חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן וכלים מכלים שונים לא יחסור כל טוב. והנה ישור על אנשים המערימם כל זאת לרצות ולפייס רום מעלתו עד אשר יאות לשרת עמהם. ואם מעט היא הסך הקצוב להוצאה ונוסיפה לו כהנה וכהנה אך אל יאמר נואש לדברינו ואל ידחה אותנו בתשובה בדברים של מה בכך... ושמא יקדמנו אחר ברחמים" (לט). רמת החיים של הרב כאן נראית כשל עשירי הציבור, ויכולת הקהילה להוסיף על המשכורת ניכרת. משום כך יש קופצים על המשרה, ואם המועמד יסרב — אחרים עומדים בתור לקבלה.

מעמדו הרם של הרב בקהילה הגדולה בא לידי ביטוי גם באותות כבוד הנועדים לו. נראה כי הרב מתפלל כרגיל בבית־מדרשו, ואילו לבתי־הכנסת הוא בא רק בשבתות או רק בכל שבת שניה, וכן בימי החגים (ל"ח, לב). כשהוא בא הוא נקרא לתורה. הרב בוחר את העתים וההזדמנויות, שבהן הוא מבקש לדרוש ברבים — מלבד שתי שבתות, שבת שובה ושבת הגדול, שנשיאת דבריו היא בחינת חובת היום (ל"ח, כט). ההנחה היא שמלבד הרב יש דרשן קבוע בקהל (שם), גם אחרים, בעלי בתים או אורחים, עשויים לדרוש ברבים לעת מצוא. אולם כל דרשה כזו צריכה את הסכמתו של הרב (ל"ז, ל). הרב רשאי אך אינו מחויב לקחת חלק במאורעות משפחתיים של בני הקהילה התונות, קריאת שם לילדים וכדומה. הוא יכול להטיל תפקידים אלה על אחרים (ל"ח, לג). לרשות הרב עומדים שמש וסופר, ושכרם — מקופת הקהל (ל"ח, לא).

התמונה המצטיירת מצירוף הפרטים שבכתבי הרבנות, שנכתבו לדוגמא, אינה רחוקה מן המציאות ההיסטורית המוכרת לנו ממקום אחר. אין פרט בתיאור תפקידי הרבנים ובציור מעמדם שלא ניתן לציין לו מקביל במקורות של המאה הי"ז—י"ח. עצם ההבחנה החותכת בין שתי הרמות שבמשרת הרבנות קרוב למה שמשתמע מן המקור הקרוב ביותר מבחינת הזמן והמקום, הוא „תקנות מדינת מעהרין", שראשיתו משנת ת"י (1650)[5]. אין טעם כמובן לבחון כל פרט ופרט בדברי הסופר על מנת לאמתו או להפריכו. ממילא לא בא המחבר לתאר את מעמדו של רב מסוים בקהילה מסוימת כי אם לתת סכימה על מוסד הרבנות בימיו בשתי רמותיו. הוא עשה מה שההיסטוריון של החברה — להבדיל בינו לבין ההיסטוריון של גוף קונקרטי — עושה לאחר זמן[6]. הוא צייר תמונה שהסממנים שבה לקוחים מן ההסתכלות במציאות מבלי לשאוף לתיאור חטיבה קונקרטית. יתרונו לעומת ההיסטוריון, שהוא ראה את הדוגמאות הקונקרטיות ששימשו לו יסוד לסכימה, במו עיניו. היא הנותנת שדבריו מאלפים ולעתים מאירי עינים. תיאור סדרי הלימוד בישיבות, ביחוד היחס בין יושבי בתי־המדרש שבעיר לבין הישיבה של רב העיר אין לו מקביל לבהירות במקורות הידועים לנו. בפרט זה כמו בפרטים רבים אחרים עשויים דבריו של הסופר האלמוני מפראג להיות מורה דרך בהבנתם של המקורות שעליהם מבוסס שיחזורה של תמונת העבר — ובכך ערכם המיוחד.

סימן ל"ו. קהל בקהילה קטנה שקבלו עליהם רב

(לא, ב)* איש אשר בו השם בחר, מזורז ומלובן כצמר צחר, מופלג במעלות ובמדות אשר אין לו שחר, תורת אלקים בלבו שמורה כיין בכלי פחר[1], גוזר ומקיים אומר ועושה ערב וצהרים ושחר, יודע בינה כמו בני יששכר, הוא האלוף התורני, השוה ומשוה קטן וגדול יחד עשיר ועני, חכם בכל המושכלות כאלדד הדני, מקיים משכבי עד קומי רני[2], חכמתו תאיר פניו כארגמן ותולעת שני, המרומם, כימי עולם, חרבתינו יקומם, מאימתו אדם משתאה ומשתומם, מדבר על בעל־חי וצומח ודומם. הר' הגאון הגדול מעוז ומגדול נ"י ע"י פ"ה כ"ש מוהר"ר . . . . נר"ו[3] יאיר ולא יכבה, בעולם הזה ובעולם הבא, אמן.

---

5) י. היילפרין, תקנות מדינת מעהרין (ת"י—תק"ח), ירושלים, תשי"ב.

6) תיאור מוסד הרבנות מן התקופה הזאת ניתן בספרי „מסורת ומשבר", עמ' 107—111, 196—204; וכן בספרו של ח' ה' בן־ששון, הגות והנהגה, עמ' 160—193.

1) = כלי חרס.

2) ע"פ שהש"ר פ"ה ז. [ול"נ, שצ"ל: מקיים מקומי עד שכבי רני, ופי': מקיים תקון חצות בלילות, וז"ל בעל „משנה ברורה" (או"ח סי' א' סק"ט): „האחרונים קבלו משכבי עד קומי היינו משבועות שאומרים שכבי (רות) עד ט"ב שאומרים קומי (איכה ב) א"צ לקום בלילה... והנוהגים ע"פ קבלה סוברים שצריך לקום תמיד. ועי' גם באר היטב שם סק"ז.—עצ"ם].

3) נר ישראל, עמוד ימיני, פטיש החזק [ברכ' כח ב], כבוד שמו מורנו הרב רבי...... נטריה רחמנא ופרקיה.

*) האותיות בסוגריים מציינות את העמודים שבכתב־היד.

(לב, א) אחרי שכך עלתה במחשבה לפנינו להיות יראת ה׳ נגד פנינו ולהחזיק במעוז וזמרת יה כאשר מוחזקת הקדושה בידינו ואומנות אבותינו בידינו בכן נחנו קמנו ונתעודד ונתאספנו יחד רוב מגין ובנין של בני קהילתינו הקדושה והמפוארה . . . . יצ״ו הר׳ האלופי׳ . . . . ואמרנו ועינינו נחפשה דרכינו ונחקורה אחר מי אשר נמצא חן בעיניו לנסוע ולעקור נטוע ולשכון בתוכינו להיו׳ לנו לרב ומורה צדק ולהדריכנו בנתיב יושר ומשפטי ה׳ אמת אשר על פיו נצא ועל פיו נבואה אל הדרך הישרה שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם ולא תהי עדת ה׳ כצאן אשר אין להם רועה ובכן הרומו מתוך העדה והחלצו מאתכם אנשי׳ לצבא ה׳ ע״פ תקנותיהם ומנהג אבותיהם בידיהם אשר הסיעו על קיצותם בכל דבר כקטן כגדול להיו׳ יד כולם שוה בכל דבר שבקדושה וכאשר החילו ברנה ותהלה לאלקים הקיבוץ המובחר לישא וליתן במלחמתה של תורה לומר מי זה האיש ירא ה׳ יורנו בדרך יבחר עלתה ההסכמה מאתם ע״י בחירה הוגנת וראוי׳ מימי עולם ומשנים קדמוני׳ והיתה דעת כולנו שוה לטובה ובחרו למזל טוב ברום הוד כ״ת להיות לנו לאב ולמורה צדק יהי׳ לכולנו פה עמנו חיים הדביקי׳ בר׳ דביקי׳ ממש ולהיותינו כולם סרים למשמעתו כל אשר יאמר לנו בהנהגה ישרה כדת משה וישראל, ואיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אליו או אל העומד לשרת פניו שליח ב״ד האומר דבר בשם אומרו לא יסור שבט ומחוקק מבין רגליו יסור יסרנו בסילוא דלא מבעי דמא [4] ובין נתינת ממון אם כופר יושת עליו ובשאר יסורין שאינן של אהבה ובשבט אנשים ובנגעי בני אדם הן לענוש נכסין ולאסורים לאמר צאו והבדלו מתוך העדה כרגע עד יעבור זעם ועל פני כל העם יכבד כדי לאפרושי מאסורי אכן הנוגע בדבר הבושת וכדומה לזה במה שאדם נוגע במוכן לחבירו ומכ״ש לרום מעכ״ת בעצמו אזי משום לזות שפתי׳ יצרוף עמו שנים מטובי עיר המוכני׳ לזה וע״פ יהי׳ כל ריב ומשפט ועכ״פ בדבר הנוגע לרום מעכ״ת בעצמו אף גם שלא בעדות ברורה כ״א בשיקול הדעת בכדי שאין הדעת (לב, ב) טועה או אומדנא דמוכח אנחנו נחלץ חושים בין דין לדין להיות תובעים ודיינים לעשו׳ משפט עמו דבר יום ביומו אשר כל העם ישמעון וייראון ולא יזידון עוד. אך מה שהוא עד ארבעה וחמשה כסף דן ידין עמו כאחד ואין כאן בית מיחוש כלל כדי למגדר מילתא. ואלה הדברי׳ אשר יעשה אותם וחי בהם חיי עולם נטוע בתוכינו ר״ד י״א [5] היא אוצרו להיות מחזיק בתורת ה׳ לקבוע עיתי׳ לתורה עם התלמידי׳ אשר חננו ה׳ ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבי׳ להיות לו מעמד לעזור להספיק לו לומדי תורה חינטין מלח [6] וכל הצריך אף גם..... בחורים..... ונערים להחזיקם בביתינו כמו אנחנו והילדי׳ אשר נתן לנו ה׳ ואף גם להספיק להם מדי שבוע בשבוע דבר קצוב כמנהגינו למען יחזיק בתורת ה׳ וביותר להשגיח על מלמדי תינוקו׳ שלא יעשו מלאכת ה׳ ברמי׳ ח״ו להעיר אוזן לשמוע בלימודם שלהם תמיד בכל שבוע ביום אחד מוגבל לכך ואף גם בעלי משא ומתן שיקבעו עיתי׳ לתורה ודלא אפשר ליה להוי צוותא לחבריה למען ישמעון וילמדון ליראה את ה׳ כל הימי׳ וכן בכל דבר של מצוה שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אלך לביתי ואוכל ואשתה וכו׳ רק ילך לב״ה

4) ע״פ כתובות צא א.
5) ראש דבר יראת אלקים.
6) על פי עזרא ו, ט.

וכו׳ [7] ויזהיר על זה גבאי ב״ה להשגיח על הבטלני׳ בבקר ובערב וכו׳ ואצ״ל בדבר חילול שבת חלילה וגם דיבור בית הכנס׳ ועל העירובין ולהבדיל ולהורות בין הטמא ובין הטהור בדיני נשים ובדיני מאכלות האסורי׳ ויין נסך ועל שאר כל דבר שיש בו חילול הש״ש ח״ו בדיבור האסור והמותר ונוסף על כל אלה לעשות תקוני׳ ומשמרת למשמרת אשר לא יבערו אש המחלוקת וכי תצא אש ומצאה קוצים מן הכרם אשר יחזיקו בה ונאכל גדיש או הקמה בעלי קומה עושי׳ מעשה זמרי וקרח שיהא ברשותו לבערו ולבטלו כי חזא מר הני עבדי בישא ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו ולתקן תקוני׳ ישרים בעיני אלקים ואדם בעיניני הסכום ונתינות ושאר עסקי בני הקהיל׳ יצ״ו עד שכל העם על מקומו יבא בשלום. (לג, א) ואחרי שכל המחזיק בתורת ה׳ יש לו מנת [8] ואם אין קמח אין תורה על כן קצבנו לו שכרו מתיב׳ הציבור כדי סיפוקו ומחסורו אשר יחסר לו כהלכת גוברין יהודאין דזנין ומפרנסין לנשיאיהון בקושטא להיות שכרו אתו ופעולתו לפניו תמיד מדי שנה בשנה סך . . . . זהובין ריינש לט״ו פץ [9] מכיס של קהל יצ״ו ממעו׳ הכלל נוסף על שכר בטילה מב״ד שלו ושכר תנאים וגיטין וקדושין וכדומה לזה ע״פ תקון קהילתינו משנים קדמוניו׳ ועוד יוסיף לו ה׳ ברכת שמים ממעל ותהום רובצת תחת ואף גם זאת אמרנו ועינינו אחרי שע״פ התקשרו׳ שבינינו בני הגולה אשר במדינו׳ אלו צריכין אנו להיו׳ צייתנים לב״ד הגדול ע״כ אם באולי ימצא אחד מן הטרחנים שיאמר אחרי גמר דינו נלך לב״ד הגדול אין לו שום זכו׳ כלל בזה אם לא כתבו קודם לרום כ״ת כפי התיקון בינינו מימי עולם. עוד יש הששא רחוקה ממש באולי ימצא אחד מעיר ושנים ממשפחה שיעמוד דינו על דין תורה שלא ללמוד תמיד מחד רבו [10], וכמו כן באולי יקרה ה׳ לקראתו של רום כ״ת קהלה אחרת שיספיקו לו יותר מזה כי אנחנו מעט באיכות ובכמות ואין בידינו כעת להספיק יותר. או שאר אמתלאות דשכיחי ודלא שכיחי. ע״כ אמרינו קצוב לו להיותו עכ״פ פה עמנו ואצלינו משך . . . . . . שנים מיום בואו לכאן עם כל בני ביתו ובאם לא גודיע זה לזה חצי שנה קודם כלות הזמן ע״י נאמני קהילתינו יצ״ו אמתלאו׳ הנזכרי׳ אזי יוכן עוד על שנה אחת ככל האופני׳ הנ״ל וכך יהי׳ תמיד מעתה ועד עולם. ולמען לא יצא שכרו בהפסדו בדמי ההוצאה שיוציא בכן קצבנו ערך ההוצאה לפי אומד דעתינו הצריך לזה ליתן ממעו׳ הכלל לסיועת ההוצאה לבא הנה עם כל בני ביתו סך . . . . זהו׳ ריינש לט״ו פץ ובאופן ימהר ויחיש מעשהו לבא הנה קודם....... ובכן בא יבא ברינה. ושוכן מעונה, יזכהו לראות פני השכינה, שלש פעמים בשנה, מפקידה לפקידה ומעונה לעונה. ואחרי שכולנו ששים ושמחי׳ לעשו׳ רצון קונינו בדבר הזה ע״כ כל אחד בחתומיו זכי להיו׳ קיים השטר בחותמיו יום ....

7) ע״פ ברכות ד, ע״ב.
8) על פי סנהדרין צ, ב.
9) Batzen.
10) ע״פ עירובין נג ע״א.

סימן ל"ז. קהל בקהילה גדולה שקבלו עליהם רב.

(לג, ב) אביר הרועים, מיקירי ארץ והרועים, הטוב ומטיב לטובי' ולרעים. צדיק יסוד עולם, מחזיק בדק והולם, לבו פתוח כפתחו של אולם. שר השרים של תורה וחכמה, יודע לטהר השרץ במ"ט פנים ולטמא, פניו כפני חמה. סיני ועוקר הרים, מבחר הגברים, ראש הגבורים. איש האלקים נורא מאד, לו הגדולה והכבוד, והזיו וההדר והוד. הוא אכלוסטיקא דאורייתא [1], מרא דשמעתא, יושב אוהלים כדנח ושקעתא. הגאון המופלג, לא חסרוה תלמידיו כמו מליאת מים פלג, נאה לגמור עליו ההלל בלי דילוג. איש אשר רוח ה' עליו הופיע, ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה ויהושיע, סתרי דתו יום ליום יביע. אדונינו מאור עוזינו, מחמד עינינו, ומשוש ליבינו. כבוד שמו נ"י ע"י פ"ה מוהר"ר . . . . נר"ו נטרי' רחמנא ופרקיה, ויאיר עלי' תבל ארקיה, כאשר יורונו חכמתו בחוץ כאגור בן יקא [2]. ויהי נועם ה' עליו, וישמרנו בעליו נעם יושבי בצליו. ברך ה' חילו, וירצה פועל ידיו ומעללו, והברכו' נחמות וטובו' כל לו כל איליו, כבאי הארץ ואוכלי המן והשליו, וישמחו בו כל חוסיו ומיחליו, אתה ה' תשמרהו ולא יסור שבט ומחוקק מבין רגליו.

מעתה זכינו לדין אשר לית דין ברנש, אלהין אתר דרעווא ביה מן קדם ה' ותבנית המרכבה והנה ה' נצב עליו והעולה על רוחינו נהיית' וגם באה הצפירת תפארת ישראל וקדושו אך זה היום שקוינו מצאנו וראינו אשר לא עזב חסדו ואמתו ואנחנו בדרך הנחנו ה' בית אדונינו, מעוזינו ולדידי' קיימא ליה שעתא להיות עולה לרצון לפני ה' ולפנינו לא כל שכן, (לד, א) להיותינו חוסים בצלו בצל אל בצל רחום בצל חנון ע"י שליח מצוה הוא רום מעלתו אשר יפרוש כנפיו על ציפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שתוה אפרוחי' תחת נגידא אשר עינו כעין הבדולח ונותן טעם לשבח כצפיחית בדבש ומעשה שהי' כך היה בהקבץ עמים יחדיו לעבוד את ה' התעוררו בסוד ישרים ועדה הר' . . . . . . וכו' ויחזק איש את אחיו ולרעהו יאמר חזק ונתחזקה בעד עמינו לתת דבר אחד לדור דעה קנו אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם אשר יוציאן ואשר יביאן כסתמן ופירושן של דברי הפסוק ואשר ישגיח ויציץ מחלוני וחרכי חכמתו וחכמת תורתו, להדריכנו בנתיב יושר ותורת אמת כי אפילו כולנו חכמים כולנו נבוני' כולנו יודעים את התורה מצוה עליו מיום היותינו לעם לאמר שום תשים עליך פרנס לדור איש על העדה שתהא אימתו מוטלת על הבריות וכל דבר הקשה יביאון אליו ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ כי אין אדם רואה חוב לעצמו ואף גם יורה ידין לנו דיני' ומשפטי ה' הישרי' שבין אדם למקום כאשר כבר הי' לעולמי' ולכלכל את שיבתינו וללמד את בני יהודא קשות והיה לנו

1) צ"ל: איסכולסטיקא דאורייתא — על פי ב"ר פס"ד י' (הוצ' תיאודור־אלבק עמ' 712).
2) משלי ל, א. ולפי המדרש (תנחומא וארא ד', בובר ב') הוא שלמה המלך.

למישיב נפש ובצלו נחיה בגוים ואף גם כי ישראל בזמן הזה דווים וסחופי' ומטורפי' [3] בעוני ורוב עבודה ויגיעה רבה במציאת פרנסתם ואין בדרך המוסר ומחוק המדיני להטריח בהנהגתם בכל דבר להשררה יר"ה רק מחויבי' אנחנו לקשט את עצמינו בתוכחת מגולה בינינו ובין עצמינו כדי להקל מהשררה יר"ה כובד משאינו בכל מה דאפשר וביותר כי ישראל קצתם הם טרחנים ופן ואולי ח"ו לא יהי' ניחא להשררה יר"ה טרחתינו בכל שעה ויתר דברי התעוררו' ותוכחת בקריות הרבה אשר עוררנו בצדק יאמרנו זה (לד, ב) לזה עמדה נא עורה נא התעוררי נא למחזיק ולמעוז ובהתחזקינו על זאת ונפן כה וכה ונראה כי איש בעל חי מדבר חלק הסותר בסום אופן בכלל ופרט ונפן ונעבור דרך ארץ גבול אשר גבלו ראשוני' לחוות כל אחד דעתו מאי מדברת נסתרה מכמה טעמים אשר היה כמוסי' עם הראשוני' וע"י קלפי מיוחדי' לכך אל אשר יצא שמה הגורל להודיע לבני אדם הן ולאו ורפיא בידם לכווין ע"י כך למאן דשעתא קיימא ליה [4] ובכן ע"י צירוף הוועד המאושר והעדה הנבחרת כאמור וע"י מעשה בא ונבחר מבחר הגברים אדונינו גאון עוזינו פאר הדור הגאון הגדול המפורס'... נר"ו להיות לנו ולכל ישראל הדרים בעיר הזאת לרב ולמורה צדק ירדוף למען יחי' חיי נצחי וכל הסמוך לנו והנראה עמנו והסמוכי' לעד לעולם מכל בני המדינה כולם חייבים בכבודו ומוראו לשעבר ועכשיו ביותר ועליו לגזור כדת האלקים ועלינו ועליהם לקיים ואשר ימרה את פיו לכהויי לעיניו בכלילא דיאלא [5] ובסלווא דלא מבעי דמא וכאשר יושת עליו מרום כ"ת הן לענוש נכסין ולאסורין אף גם לפרסם את החניפים העושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס, וכי יזיד איש על רעהו בנזקי אדם באדם המועד לעולם מעכ"ת לגזור עליו בכל נדרי וחרמי וקנסי ותגזור אומר ויקם לך ועלינו לצאת לעזרתו בכל דבר ע"י השררה יר"ה אך אל ילט פניו באדרתו מפני שני בעלי דברי' אף ששניהם חזקים זרוע רש"י [6] כי עמנו ה' אלקינו והננו ועשינו לצאת בעזרתו כאמור בכל מאודינו, ומהות ואיכות וכמות הדברי' אשר עליו לעשות ציוינו לסופרים להעלות בכתב ומכתב חרות על הלוחות מדברין ומניחן לזכרון לפניו תמיד והלוחות מעשה אלקים המה בכתובי' דברי דעת ויראת ה' היא אוצרו להיות לו למשמרת לאות לבני מרי ותכל תלונתם מעליו. (לה, א) ובכן יבא הצדיק לבית מלונינו ואנחנו פנינו הבית, בית אולפנא וכל מחסוריו וצדה לדרך לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו ועלינו היה כולנו לשלם במטבא וברוך הבא בשם ה' אף ה' ישכון לנצח עליו חופף כל היום חזי מר דעליה קא סמכינא אלאו דלא יסור להטות ימין ושמאל וימהר ויחישה מעשיהו ואנחנו לא נדע מה נעשה אם יתמהמה. בכן יבא צדיק ינוח ישרי כארי' וכליתא ולית דיזעזעיני' [7] נייחא לו ונייחא לעולם ובהיות שאין קיום השטר אלא בחותמיו לא נפקא מיניה מידי אף אם קצת דברי השטר והאיגרת הזה הם כטופסי שטרי וכדרך הסופרי' שמייפי' הכתיבה רק עדיו בחתומיו זכין לו ע"כ כדי להראות אהבתינו הרמתה באנו על החתום נחנו זקינינו ומנהיגינו וכל המחובר לטהור טהור וקדוש יאמר לו דברי הבאים על החתום בעצם היום המעשה כהיו'.

3) ע"פ יבמות מז א.
4) ע"פ ב"ב יב ב.
5) על פי ב"ב ד א.
6) = רשעים יגדעו (?) [או: רשעים שובר יי', ע"פ תה' י' טו.]
7) ע"פ תרגום אונקלוס לבראשית מט ט.

סימן ל"ח. כתב רבנות מקהל בקהילה גדולה

(לה, א) בהתאסף ראשי עם יחד, שאין כוכבם אלא אחד, פה קהילה המאושרת, באמונה ובישרת, ועל ראשיהם נטוי מלמעלה, ראשי הגולה, המה הסמוכים, לעד לעולם, כלם אהובים ברורים כלם, הראשונים לכל דבר שבקדושה, ועל פיהם יצאו ועל פיהם יבואו כל העדה השלימה מר ינוקא ומר קשישא, הרומו מתוך העדה, מאן דלביש מדא, המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם, כבשמים ראש וקני בושם, הווייתן וגם יציאתן בכל מקום עושה רושם, בצירוף עליהם מספר מפקד מחנה קטן נבדל ממחנה גדול, קטן שבכולם הולך בדרכי יונתן בן עוזיאל ורבי ישמעאל כהן גדול, נשאו ונתנו יחד את אשר גרסה נפשם לתאוה, דברי' של מצוה ומצא את שאהבה נפשם איש אשר רוח אלקים בו מבחר הגברים, ראש הגבורים, אביר שבאבירים, לב כאברים, חד משלשים וששה שורות, (לה, ב) אשר מזיו השכינה פניהם מאירות, הוא רבן של בני הגולה, מנורת זהב כולה, הרב החסיד יחיד בדורו, כאור שבעת הימים יהי' אורו, ליה גליין עמיקתא ומסתרתא [1], תנן כוותיה בבחירתא [2], מופלג בפלפלא חריפתא, במתניתן ומתניתא ותוספתא, גדול כנפים ורב הנוצה, ישלח בארות כמורביות מוצא [3], רבן של ישראל הגאון הגדול מופלג בחכמה ובחסידו', חכם לב ואמיץ כח ומבין חידות, אדונינו, גאון עוזינו, מחמד עינינו, משוש ליבינו, נשיא אלקים בתוכינו נ"י ע"י פ"ה כ"ש מוהר"ר...... נר"ו בן הרב המופלא והמופלג....... ז"ל נר"ו לא יכבה, בזה ובבא, וילך מחיל אל חיל, ביום וליל, יראה אל אלקים בציון, ויעלה לירושלים הבכורים והראיון.

הנה קול שועת בת עמינו קול לו קול אליו [4] להרים קול בתרועת שמחה של מצוה וגוף גדול ולהשביע באכילת פירו' בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא על כי הקרה ה' לפניהם ע"י הגורל העולה בימין לכוין כברוח הקודש אל אשר יצא לו שמה הגורל להסתפח בנחלת ה' שארית ישראל בתוך עיר נכבדות ומפתו יאכלו ומכוסו ישתו פרי צדיק מעץ חיים ובשרא שמינה מפתורא דדהבא ורבים שתו ורבים ישתו [5] מדבש וחלב שתחת לשונו ומיין המשומר בענביו וממעיין היוצא מבית השם ומעליהו אשר המה לתרופה להתיר פה של מעלה [6] בכמה וכמה מעלות כפולה ומכופלת ברוך הוא אלקינו אשר טוב גמלנו ושבימינו כך עלתה ואשרינו שזכינו לדבק בגוף קדוש כזה אשר תורה מאתו תצא וחיי עולם יטע בתוכינו והנה גופא דעובדא כבר הודענוהו כל נוכחת ועתה על שבעתה באנו לידע ולהודיע ולהוודע לרום מעלתו מפני הרגל דבר מה חובתו עלינו לעשות כי על פי הדברים האלה כרתנו אתו ברית להיות טוב לדידיה ומטיב לאחרים כאשר נבארם אחת לאחת וכל אחד ואחד על מקומו יבא בשלום:

(לו, א) א. הראשון לכל דבר שבקדושה הוא המתנשא לכל ראש ישיבה ואב בית דין של מעלה מעלה ותפארת לעמוסי מני בטן להורות לנו ולכל ישראל הדרים בעיר הזאת וגם אל אשר יבא מארצות רחוקה ממש והנראה עמנו והסמוך לנו כל בני המדינה למגדול ועד קטן את הדרך נלך בה ואת המעשה אשר נעשה ואף שיש בינינו וביניהם הרבה מישראל כולם אהובים כולם ברורים כולם חכמים כולם נבונים

1) ע"פ דני' ב כב. 2) ע"פ ברכות כז א. 3) על פי סוכה מה, א. 4) ע"פ יומא ד ב.
5) ע"פ כתובות ח ב. 6) מנחות צח א — ליחז' מז יב.

כולם יודעים את התורה אעפ"כ כולם חייבי' בכבודו ומבלעדיו לא ירים איש את ידו ורגלו ולפניו יהי' מיכף כייפא כתלמיד לפני רבו ועליו לגזור ועלינו לקיים את כל אשר יאמר לנו בשם ה' אלקינו ושמענו ועשינו והוא המשביר והמסביר לכל עם הארץ להרביץ תורה בישראל ללמוד וללמד להחזיק ישיבה שיש עמה סמיכה באוקמי גירסא בסייעתא דשמיא בהויית דאביי ורבא בפלפלא חריפתא במתניתן ומתנית' בסתמן ופירושן בתלמודא ותוספת' ושאר ספרא דבי רב בפוסקי' ומפרשי' במקום המיוחד לישיבה אשר גבלו ראשוני' והוא יעלה בראש ומעיינותיו יפוצו חוצה דבר יום ביומו השכם והערב בזמן בית המדרש בעלי אסופו' כולם ילמדו מרועה אחד הא לגמרא והא לסברא באיזה מסכתא אשר יבחר ויקרב מעלת רום כבוד אדונינו אף שהכל דברי אלקים חיים המה רק משום שלא יתגודדו אגודו' אגודו' זה יאמר ככה וזה יאמר ככה רק כולם יבואו בזמן בית המדרש אל עמק השוה הוא עמק רבנן שהעמיק מעכ"ת במים שאין להם סוף ומניה ומהם ומהמהם תסתיים שמעתתא, ויתקלס עילאי.

ב. וכדי להגדיל תורה ולהאדיר מדכרן ומניחן אותו כמנהג אבותינו בידינו להודיע לבני ישראל דרכיו ועלילותיו תמיד בחדשי הכלה שהם אדר הסמוך לניסן ואלול ועכ"פ עד אשר לא יבואו יומי ניסן ותשרי לאמור (לו, ב) במסכתא פלן נגרוס בזמן הקיץ או החורף כדי שהתלמידי' יקדימו ליום הכניסה ללמוד המסכת' ההיא באותן הימים בינן לבין עצמם ותהי' תלמודם סדורה ושגורה בפיהם ובשני חדשים אלו יצאו שלוחיו בתוך המדינה לכל עיר וכרך וכרוז לשלוח לכל קהיל' וקהיל' לפי ערכה גמר' מהמסכת' שרוצה ללמוד בזמן הסמוך במחיר כסף כאשר יושת ערך מהגאון אמ"ץ.

ג. סדר משנה כך הוא בכל יום אב"ג מימי השבוע מן ר"ח חשון ואייר ואילך עד ט"ו בשבט ובאב מחויבי' כל הלומדי' ובחורים אשר ישנו פה קהילתינו יצ"ו הן המקבלים פרס משלחן גבוה של אמ"ץ יצ"ו או שאר תושבי' ובני קהילתינו יצ"ו ודסמיכין עלוהי הכל כאשר לכל מחויבי' לילך לבית מדרשו של הגאון אמ"ץ יצ"ו ושום אדם בעולם כל אשר נמצא פה עמנו לא ירים את ראשו לעלות בראש ולישיב בישיבה בחבורת תלמידי' בזמן בית המדרש של הגאון אמ"ץ יצ"ו רק בזמן ההוא הנ"ל יהי' כל בתי מדרשות שבעיר בטילין וכולם יהי' נאספים לשמוע דברי אלקים חיים מפום ממלל רברבן של הגאון נר"ו וכן יהי' מדי יום ביומו כל זמן הנ"ל עד זמן אכילת בוקר. אמנם לאחר הצהרים בשוב הגאון לבית מדרשו ללמד לתלמידיו חידושי גפ"ת מחויבי' לילך כל המוספקים ולא שאר כל אדם, ואז הרשו' נתונה ג"כ לשאר כל אדם לקבץ יחד חבורת חבורת אגוד' אגודת וללמד את בני ישראל כפי שיורו אותם מן השמים.

ד. בכל יום ה' מימי השבוע ישגיח הגאון אמ"ץ שגבאי ת"ת יבינו טעם בנערים המוספקים ושאר בני הקהיל' יצ"ו אם תלמודם ערוך ושגור בפיהם ואשר לא טוב עשה בתוך עמו להיו' תלמודו שגורה בפיו יקצצו פרנסתו ויכא אותו בכדי ביזיון וקצף אמנם בכל יום הששי ישגיח הגאון (לז, א) בעצמו עליהם ואז אם הם הגונים לפניו יצוה לגבאי ת"ת לחלק להם הספקתן כל אחד ואחד לפי ערכו וכמו כן להמלמדי' עצמם.

ה. מזמן הנ״ל ואילך שאין הגאון אמ״ץ מחדש בטובו בכל יום תמיד כמו בהתחלת הזמן אזי ילמוד עם הבחורים ונערי׳ המוספקים מקהל יצ״ו עוד לימוד אחד באיזה ענין וספר אשר יבחר.

ו. אך גם מזה אל ינח ידו תמיד משך כל השנה ילמוד עם הלומדים בכל יום ויום שיעור בפוסקים וכיוצא בזה מקום שלבם חפץ.

ז. הגאון אמ״ץ ישגיח בהשגחה מעולה על כל מלמדי תינוקו׳ שבקהילתינו יצ״ו שיעשו מלאכתם באמונה כל אחד לפי מה שהוא אם למקרא מקרא אם לתלמוד תלמוד על הכל ישגיח בהשגחה יתירה שיהא לימודם כסדר וכהוגן ולא יעשו ח״ו מלאכת ה׳ ברמיה.

ח. וביותר שלא ילמוד שום נער מלאכה או שום משא ומתן עד מלואת לו חמשה עשר שנים שלימים ויהי׳ תמיד בבית רבו ובאם הרב יאמר שאינו הגון ללימוד אז הרשו׳ בידו של הנער ללמוד מלאכה או משא ומתן.

ט. ואף גם זאת יהי׳ באיזה אופן שיהי׳ שלא יהי׳ הנער בן תורה רק בעל מלאכה או בעל מו״מ לא יכנוס ואף לא יתן לו שום רב קדושין עד שיתן סך עשרה ר״ט ליד הגבאי של ת״ת נוסף על כל הנתינות של תיקון הקהיל׳ ומעו׳ ההוא ינתן להספקו׳ לומדי תורה מלמדי׳ ובחורי׳.

(לז, ב)

יו״ד. ועכ״פ לא יגרע מצדיק עינו מנהג אבותינו בידינו להחזיק לו עשרים רבנן בהספקה ובמזונות ובית דירה חדר מיוחד ועל כל רב עשרה בחורים להספיק לכל אחד בהספקה ובמזונות, ועל כל בחור עשרה ריש דוכנא להספיק לכל אחד הספקה ומזונו׳ בשבתות ובלילי חול, ועל כל ריש דוכנא עשרה נערים להספיק לכל אחד בהספקה ומזונות בשבתות ובימים שאין אומרים תחינות.

יא. ושאר כל בני עיירות בהמדינה מקום שישראל דרים שם מחויבי׳ להחזיק מלמדי׳ וריש דוכנא ע״פ הדין ובכולם ישגיח הגאון נר״ו.

יב. הגאון נר״ו ישגיח בהשגחה מעולה שלא יהא נמנה לפרנסי קהיל׳ כי אם עניו ומרוצה לעם שעברו רוב שנותיו ומוסמך ויכול לעמוד בהיכל המלך ואינו צריך לאחרים רק יכול לפרנס את עצמו בנקיות ושלא נמצא בו שום פסול ואין חבריו בושים משמועתו.

יג. גם ישגיח הגאון נר״ו שלא יעשה שום אחד מכל בעלי התמנית שום דבר בעולם שיש לו צד הנאה ממנו הן לשעבר או להבא.

יד. ואין צריך לומר ששום אחד מכל ההתמניו׳ לא יפסוק שום דבר הנוגע לדין תורה או עסק שבועה והעושה כן יהי׳ דיניו בטלים והוא יבדל מן ההתמניו׳ שלו תכף ומיד ויפורסם בציבור.

טו. גם בעניני מסי׳ וארגוניו׳ שלא יכבידו על אחד ויקילו מאחד או יעשו שום דבר להנאתן.

(לח, א)

טז. גם יגזור על כל הגבאים דכל בתי כנסיו׳ להשגיח תמיד על כל מי שיעבור ויבטל התמיד של זמן התפילה מלבוא לבית הכנס׳ בזמנו שלא יהי׳ האיש ההוא נחשב מכלל תושבי ב״ה לענין חיוב ולומר קדיש ביום שמת בו אב או אם וכל כיוצא בזה אם לא ע״י אונס או חולי ב״מ או מי שהוא בדרך או העוסקים בצרכי ציבור ולא זולת זה

ובקנס לצדקה ג״פ ומכ״ש ואצ״ל המדברי׳ בב״ה בשעת התפלה להוציאן מן כל וכל ולפרסמן ברבים.

יז. גם יעשה משמרת למשמרת בעניני איסור של יחוד ודיני נשים ואיסור והיתר ויין נסך ודיני עירובין וסעודת מריעות וכל כיוצא בדברים הללו שעטנז ועשיית גבינות וכו׳.

יח. גם עיני כבודו יחזו ועפעפיו יבחנו בהשגחה פרטי׳ על כל בתי דינין ושאר התמניו׳ שבעיר שכל אחד ואחד ישפוט משפט צדק ולא ימצא בשום אחד דבר לזות שפתים וגם לרבות סופריהם וכן שמשיהם.

יט. ובאם יחטא איש לאלקיו בחילול השם ושאר כל העבירות שבין אדם למקום עליו מוטל לענוש החוטא ואשם על חטאתו אשר חטא הן לענוש נכסין ולאסורים ולנדותו בארור בו נידוי עד אשר שוב ישוב מדרכו הרעה.

כ. אמנם כן להסיר המצנפת ולהרים עטרת סמיכות ושאר דבר שיש בו פגם משפחה לא ידין לבדו רק על בית המועד בצירוף המתוועדי׳ יצ״ו ובאולי הדעו׳ יהי׳ שקולים דעתו נחשבת לשנים וכמו כן בדבר הנוגע לעצמו או לפסולי עדות שלו.

(לח, ב)

כא. ואם יחטא איש לאיש בדברי בושת וריבות וקטטות וחבלות הכל יהי׳ נידון על פיו בצירוף אליו שני האלופי׳ הנבחרי׳ לכך כי היכי דנמטי שיבא מכשורא וכמו כן בעניני מסים שבין בני המדינה יצ״ו.

כב. ושכר בטילה של בית דינו הצדק יהי׳ מכל צד וצד חצי זהב ריינש וכמו כן לסופר אחד פיה״ם והחצי׳ משכר בטילה שייך להגאון נר״ו והחצי׳ השנית לבית דינו כנ״ל.

כג. והכח ביד הגאון נר״ו לקנוס העובר כפי אומד דעתו אף גם עד חמשה הגריי׳ אמנם מחמשה עד עשרה יצרף עמו ב״ד ומשם ואילך יצרף המתוועדי׳ אליו על בית הוועד כנ״ל.

כד. כל הקנסו׳ שיקנוס כנ״ל להתיבה של קהל יצ״ו להספקת לומדי תורה.

כה. גם יהי׳ להגאון נר״ו וב״ד שלו פנקס מיוחד לרשום שמה הפסקים שיפסקו והגאון נר״ו ואחד מב״ד יהי׳ חתומי׳ תחות כל פסק ופסק לבירור מילתא.

כו. כל דברי ריבות וקטטות שיהי׳ בין בני הקהל׳ יצ״ו והמדינה או בני המדינה זה עם זה והן תביעו׳ ממון ומסי׳ וכיוצא בזה ובין דיני בושת וחבלות הכל יזמינו ע״פ הגאון נר״ו והכל יבואו אליו, אמנם תביעו׳ ממון שבין בני הקהילה והמדינה יצ״ו לכי צייתא דינא יבואו לדין לפני הבתי דיני׳ שבקהילתינו אל המקום השייך ע״פ התיקון.

(לט, א)

כז. כל ההזמנות ושאר כתבי׳ של ספיו׳ הנשלחים להמדינה יהי׳ הכל מן הגאון נר״ו ושכר הזמנה יהי׳ להגאון כמו חצי שכר בטילה של פסק דין ולסופר כפל.

כח. בדבר סמיכות לחבר או מורינו הן בקהילתינו יצ״ו או במדינה יהי׳ הכל ע״פ הגאון וב״ד יצ״ו בצירוף אליהם עוד ארבעה הנבחרי׳ לכך והם יאספו יחד שני פעמים בשנה בח״ה של פסח ובח״ה של סוכות ועכ״פ לא יהי׳ שום אדם נסמך אף גם שברור הדבר כשמש שהגון הוא לכך עד חמשה שנים אחר חתנותו לחבר ועשרה שנים למורינו אמנם מי שהוא מבני המדינה יצרפו ג״כ שנים למנינם מראשי המדינה אחרי חקירו[ת] מב״ד שבעירו.

כט. הרשו' ביד הגאון לקבוע מדרש ולדרוש מדי שבת בשבתו אף גם שיש דרשן קבוע הנבחר לכך ואין צריך לזה אפי' רשות הקציני' אמנם בשבתא דריגלא דהיינו בשבת הגדול ובשבת שובה חוב עליו לדרוש הוא בעצמו ושבת הקודם לו, אחד מבית דינו יצ"ו.

למ"ד. ועכ"פ לא יותן לשום אדם בעולם לדרוש בשבת אפי' מבני הקהילה שניכר לכל שהוא הגון לכך כ"א בהסכמת הגאון נר"ו.

לא. הקציני' יצ"ו מחויבי' לבחור להגאון נר"ו סופר ושמש ההגוני' לפניו כדי לעמוד לפניו תמיד.

(לט, ב)

לב. הגאון נר"ו ילך מדי חדש בחדשו או מדי שבת בשבתו לאחד משני בתי כנסיו' הגדולי' ושם יהי' חיוב לעלות לתורה בשבת ובי"ט יום ראשון.

לג. שאר כבוד הקהיל' כגון לתת גיטין וקדושין וחליצה ולכסות ראשי הבתולות בהינומא ולקראת שם של הילדות הכל עליו לעשות אך אם ירצה יכול לכבד לאחרים במקומו כדי להקל מעליו.

לד. שכר הגאון נר"ו וכמו כן מגיטין וקדושין וחליצות וכיוצא בזה הכל הוא כפי המנהג הקודם וכמו כן שכר עצים ודירתו.

לה. הגאון נר"ו מחויב להשגיח בכל שנה ביום המוגבל בצירוף בית דינו על כל תיקוני הקהילה ולחזקם אם הם הגונים לפניו ועליו לגזור אומר על מנהיגי קהילה לקיימם ולא יצא חוצה אפי' כמלא נימא ובקנסו' גדולת ועכ"פ שום אירור וקילול וחרם לא יעשו אפי' על דבר גדול בלתי הסכמתו.

לו. והנה קיימו וקבלו האלופי' הקציני' המתוועדי' יצ"ו בצירוף רוב בנין ורוב מנין בני הקהיל' יצ"ו עליהם ועל הבאים אחריהם לעמוד תמיד לימין צדקו בכל דבר הן בדבר הנוגע לכבודו לעשות דין חרוץ ומשפט דבר יום ביום בהנוגע בכבודו אפי' ע"י אומדנא ורמז כל דהו הן לענוש נכסין ולאסורים ושאר עונשים אשר כל שומעו תצילנה שתי אזניו ולקנסו ולייסרו כפי תואר הענין והזמן אף בדבר שיש בו פגם משפחה ולעמוד בעזרתו בהיכל המלך ושריו יר"ה ולהיות לו (מ, א) מעיר לעזור בכל דבר אף בדבר הצריך להוצאו' ממון רב באופן שלא יצטרך בשום אופן להתירא מן אינשי דלא מעלי רק יעשה כל דבריו כדרכו לשם שמים.

לז. ובאולי יש לחוש כי יאחז צדיק דרכו להעתיק אהלו מאתנו לאיזה סיבות מהסיבות שיעלה לרצון לפניו עקב רוח אחרת שעמו, בכן יודיע דרכיו לנו ע"י נאמני הק"ק יצ"ו חצי שנה קודם כלות שלשה שנים מיום ביאתו אצלינו ואם לאו הדברי' מוכיחן עוד על שנה אחר זה וצריך להתגלגל עמנו עוד משך זמן ההוא וכמו כן יהי' תמיד, וכן באולי יעלה לרצון אצלינו שלא ללמוד תמיד מחד רבא ע"כ יהי' ג"כ הדין כך.

לח. ובכן יבא שלום ינוח וישרי כאריה וכליתא ולית דיזעזעיניה ויבא דודינו לגנו ויאכל פרי מגדיו וליה אנו מיחלים לשכון כבוד בארצינו להשיב על מכונו ומשפטו ארמון כבוד בי רבנן למען יאריך ימים הוא ובניו בקרב ישראל ויזכה לראות בנחמה, ולמשא דומה ויאיר ה' פניו כפני חמה, ותגדל שלוותו מימים ימימה, למרבה המשרה ולשלום אין קץ וסיומא.

לזהותו של מחבר הפירוש האנונימי לספר „מערכת האלוהות"

מאת

אפרים גוטליב

א

לספר „מערכת האלוהות", שהוא מספרי היסוד בקבלה, חוברו פירושים רבים, כפי שמוכיחה הרשימה של ג. שלום במאמרו „לבעיות ספר 'מערכת האלהות' ומפרשיו" [1]. רוב הפירושים הם מאיטליה מהמאה החמש עשרה והתחלת המאה השש עשרה, והם עדות מאלפת להתעניינות הרבה בספר עצמו, שרישומו ניכר גם במאמרים ובקונטרסים אחרים, שזמן חיבורם ומקומם היא איטליה בתקופה הנידונה. אחד משני הפירושים הנדפסים הוא כידוע הפירוש האנונימי המכונה בהוצאת מנטובה שי"ח בשם „פז" בעקבות ר' יהודה חייט, שכבר הוא לא ידע את שם מחברו [2]. ג. שלום [3] נטה לקבל את דעתו של שילר־שינסי, שלפירוש זה התכוון ר' יעקב ישראל פינצי מריקנאטי בפירוש התפלות שלו [4], המביא בכמה מקומות חיבור, שהוא מכנה אותו „פירוש מערכת האלהות שעשה החכם ר' יצחק דודו של זקני". מכאן הגיע ג. שלום להשערה, שמחבר הפירוש המכונה „פז" הוא ר' יצחק בן ר' מרדכי פינצי ממנטובה.

אולם ג. שלום עצמו עמד על הקשיים שבקביעתו והם: א) ב„דין" של ר' יעקב ישראל פינצי, שפורסם על ידי ש. אסף ב„סיני" [5], דן הוא לגנאי את הפירוש הנדפס מצד אחד, ומאידך גיסא באותו דין עצמו הוא מביא ציטט ארוך מפירוש המערכת של דודו זקינו ר' יצחק, והוא תנא דמסייע לו, שאין לגלות סתרי תורה ברבים. ב) ב„דין" הנ"ל כותב ר' יעקב ישראל פינצי, שהפירוש למערכת שממנו הביא את הראיה הוא מכתיבת ידו של המחבר משנת רכ"ב. והנה בספריית פארמה כ"י 99 מאוסף שטרן נמצא פירוש אחר למערכת הכתוב בכתב ידו של מחברו, ששמו ר' יצחק אליהו, ואף הוא משנת רכ"ב. הייתכן שבאותה שנה נכתבו שני פירושים למערכת בידי שני מחברים בעלי שם זהה?

מתוך הנחה, שיש שינויים גדולים בין „פז" הנדפס לבין זה שבכתבי היד, חשב ג. שלום שהמובאה בשם ר' יצחק הנמצאת ב„דין" שאינה ב„פז" הנדפס תמצא בכתבי היד הרבים של „פז", שאי אפשר היה לבדקם באותה שעה בגלל תנאי המלחמה. אולם לאור

1) קרית ספר, כ"א, מעמ' 284 ואילך, רשימת הפירושים בעמ' 3—291; יש להעיר שכ"י פאריס 824 אינו „פז", אלא פירוש אנונימי אחר שיש בו חומר ביבליוגראפי רב.
2) עיין בהקדמתו לפירוש המערכת (מנטובה שי"ח, דף ג ע"א): „ואף על פי שקדמני אחר בו מבני בלי שם".
3) עיין שם עמ' 291—288.
4) כ"י קמברידג' Add 512 וכ"י בריטיש מוזיאום עיין עליהם אצל ג. שלום שם עמ' 288 הערה 7.
5) שנת ת"ש (שנה שלישית, כרך חמישי) מעמ' שס"ג ואילך.

בדיקתם, שהתאפשרה עכשיו הודות לריכוז הגדול של כתבי היד שבמכון לתצלומי כתבי יד העבריים, ניתן לומר בוודאות, שהמובאה אינה מ„פז" אלא מהפירוש שנכתב ע"י ר' יצחק אליהו הנמצא בספריית פארמה (כ"י 99). כמו כן אפשר למצוא בחיבור זה המובאות הרבות, שפינצי מביאן בפירוש התפלות שלו בשם דודו זקינו ר' יצחק.

אין כאן המקום לרשום את כל המובאות של פינצי בשם ר' יצחק ולציין את מקומם במקור. יש גם להעיר שחלק מן המובאות הוא צירוף של חלקי פיסקאות המפוזרים בסעיפים שונים בפירוש למערכת, וכל מי שיטפל בפירוש התפלות של פינצי יצטרך להתחשב בעובדה זו. אסתפק איפוא בדוגמאות אחדות. בראשונה אביא פה את שני חלקי הפיסקאות, שמהם הורכבה המובאה ב„דין". על ידי הצגת המובאה בנוסחה המקורי ניתן גם לתקן את השיבושים שנפלו בהעתקתו של ש. אסף שנעשתה בחיפזון בגלל שעת החרום[6], ולפחות משפט אחד, שהוא משולל הבנה בהעתק, נעשה מובן לגמרי בנוסח של המקור. אי לזאת הנוסח של כ"י מונטפיורי 113, שממנו העתיק ש. אסף ושהוא מכתיבת ידו של פינצי עצמו, מתאים לגמרי למקור של המובאה.

החלק הראשון של המובאה נמצא בסעיף לט[7] של פירוש המערכת ולשונו כדלהלן: „ולפי הנראה יכול להיות שירמוז לחכמת הקבלה אשר סתרי תורה כולם מוצרכים קבלת איש מפי איש כמו בקבלת משה רע"ה וכמו שנ' הלכה למשה מסיני על פי השם הנכבד בעניין משנה תורה שנ' הואיל משה באר התורה[*7] הזאת והלא ידעת כי משנה תורה על פי הע' היה ומשה רע"ה היה שליח בין ה' ית' ובין ישראל וכל זה מובן מן כל הפרשיות[8] של משנה תורה הרי שמשה רבינו ע"ה קבל מהע' הנקרא' בת מלך פנימה בהיות מקבל' מתורה הקדומה ותורה הקדומה[9] ירמוז לידיעת עולם קדמון ולכן אין ראוי להכתב[10] תורה שבעל פה ואין הדור ראוי משום כבוד אלהים הסתר דבר". החלק השני של המובאה לקוח מסעיף קט"ו: „ולכן בת ר"ל תורה שבעל פה מלך תורה שבכתב פנימה תורה הקדומה[11] הרי שהיא מקבלת מן העולם ועד העולם והכל עולה בקנה אחד".

בפירוש התפלות של ר' יעקב ישראל פינצי כ"י קמברידג' Add 512 דף יא ע"ב — יב ע"א אנו מוצאים: „והרב ר' יצחק זקנו של זקני[12] פירש בפירוש המערכת אלהות שלו וז"ל כשהוא חוטף ובריך פי' כשהוא מברך ואינו מתכוון" וכו'. המשך לשונו הוא מלה במלה כמו בסעיף ל"ח של פירוש המערכת של ר' יצחק אליהו שיובא כאן[13]:

---

6) עיין שם עמ' שסב, המובאה עצמה בעמ' שס"ה שם.

7) בצילום של כה"י לא ניכר העימוד, ולכן השתמשתי בציון סעיפים שהם לפעמים קצרים ביותר ולפעמים הם משתרעים על פני עמודים רבים.

*7) בכתוב: את התורה.

8) כך גם במונטפיורי, אצל אסף: פרושים.

9) אצל אסף: „בהיות שקבלת שתורה הקדושה ותורה הקדושה", אולם במונטפיורי — כמו כאן.

10) בכ"י מונטפיורי: לכתוב.

11) אצל אסף: הקדושה, במונט' — כמו כאן.

12) כך הוא מכנה אותו פעמיים, עיין ג. שלום שם עמ' 288.

13) מכיון שכ"י פארמה 99 אינו נקרא בקלות בגלל האותיות הזעירות והשורות הצפופות הריני מעדיף להביא את הקטע מכ"י זה. ביתר קלות אפשר להשוות אליו את הנכתב בשמו של ר' יצחק פינצי בכ"י קמברידג'.

„כשהוא חטוף ובריך פירוש כשהוא מבריך ואינו מכוון לכל הבניין כאלו הוא חוטף ובולע הברכה בגרונו באומרו מהר בלא כוונה אבל המבריך בכוונה וחושב בהזכרת המלות ר"ל ברוך הוא לכתר אתה לחכמה ה' לבינה מלך העולם לתפארת ולששה קצוות הבניין ודאי יותר טוב המברך כי הוא ממשיך מאומן לאומן ואין כן בעונה אמן ר"ל שיפרש מילה במילה רק הוא משלים מה שהממשיך המברך בלא כוונה".

כדי להמחיש באופן חד משמעי שכוונתו של ר' יעקב ישראל פינצי היה לפירוש זה של המערכת אביא זה ליד זה מובאה אחרת ואת מקורה.

בפירוש התפלות דף קנ"ו ע"ב: וגם כן מצאתי כתוב בפי' מערכת האלהות שעשה החכם ר' יצחק דודו של זקני ז"ל שכתב על מה שאמרו רז"ל אין אדם רשאי ליפול על פניו אלא א"כ נענה כיהושע וכ' ר"ל פן יענש בתחינה דוקא ביחיד אבל יטה לצד ימין ויהפוך אל השמאל והנה הוא יתגדל כח הימין אל השמאל בזמן חפץ זה כדי להתיחד הכל כאחד יחד ומיוחד עכ"ל".

בפי' המערכת פארמה 99, סעיף קי"ו: ואמרו אין רשאי לפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע פן יענש בתחנה דבקה (!) ביחיד ר"ל ואפילו ביום [ההמשך הוא בשוליים] אבל יכול לנטות לימין ויהפוך פניו לשמאל והנה הוא יתגדיל כח הימין על השמאל בזמן חפץ הזה כדי להתיח' הכל באחד יחיד ומיוחד"[14].

ממילא הוסרו הקשיים שעמדו בהנחה של„פז" התכוון ר' יעקב ישראל פינצי, ואילו השאלה מי הוא מחברו של „פז" במקומה עומדת.

ב

בשני כתבי יד, כ"י 108 ספריית טריניטי קולג' בקמברידג', ובכ"י 134 מוסקבה־גינצבורג צף גם שם אחר כמחברו של „פז", והכוונה היא לר' ראובן צרפתי בעל „פירוש היריעה הקטנה" ו„פירוש היריעה הגדולה"[15]. ישנם גם סימנים פנימיים מובהקים שיש קשר אמיץ מאד בין חבוריו של צרפתי שנזכרו לעיל לבין „פז", כפי שיראה הדיון בהמשך דברי. נעמוד קודם על המסקנות הנובעות מהעדויות החיצוניות:

א) עדות מפורשת, שמחבר „פירוש היריעה הקטנה" חיבר גם פירוש למערכת אנו מוצאים בציונו שם: „לוי מצד הדין כאשר פירשנוהו בביאור המערכת"[16]. אולם אין להכריע מכאן, של„פז" התכוון, שהרי יש בידינו פירוש אנונימי אחר למערכת — פירוש קצר מאד הנמצא בספריית ואטיקן ניאופיטי כתב יד 27 בשולי „מערכת האלהות"[17] לפני „פירוש היריעה הקטנה" — וגם שם יש לגבי ענין כהן ולוי פירוש דומה למה שמצוי בענין זה ב„פז". גם מבחינה סגנונית ועניינית אין להוציא מכלל

---

14) כדאי להעיר, שעל כתב יד פארמה 99 ישנו ציון שהוא שייך לשמעון פינצי מריקנאטי, כפי שהעירני דוצנט אפרים קופפר. והרי ר' יעקב ישראל פינצי טוען, שהחבור „מכתיבת ידו" של המחבר נמצא אצלו (עיין אסף שם עמ' שס"ד).

15) על שני החיבורים עיין ג. שלום „מפתח לפירושים על עשר ספירות" קרית ספר י' (עמ' 515—498) סימן 28 וסימן 120; בכ"י מוסקבה־גינצבורג 134 נמצאים היבורים נוספים המיוחסים לו.

16) כתב יד ואטיקן ניאופיטי 27 דף 218ב.

17) עיין ג. שלום קרית ספר כ"א עמ' 292 ברשימת הפירושים סימן 1; יש להוסיף כ"י ציריך 173; גם הפירוש הזה הוא בעל אופי פילוסופי, ויש מקום לברר את היחס בין הפירוש הזה לבין „פז".

אפשרות, שהפירוש הקצר למערכת הוא מעשה ידי מחבר פירוש היריעה הקטנה, ואין אפוא בעדות זו ראייה חותכת, שר׳ ראובן צרפתי הוא מחברו של „פז״.

ב) עדות חד־משמעית לכאורה, המייחסת את „פז״ לר׳ ראובן צרפתי נמצאת בשני כתבי היד שנזכרו לעיל, אולם עדיין למודעי אנו צריכים. בלבול גמור יש בכ״י טריניטי קולג׳. הכותרת של החיבור היא: „ביאור קצת מלות המערכת כפי לקוטי הר׳ ראובן יש״ר״, ובסוף הפרק הראשון אנו מוצאים: „נשלמו הליקוטים מהר׳ ראובן יש״ר״, אלא שאחר כך ישנו המשך לביאור בדומה לנדפס, ואין אפוא כל מובן לחתימה הנ״ל. אין שום סבה להניח, שרק הפרק הראשון שייך לצרפתי, וההמשך הוא של מחבר אחר[18]. לעומת זאת חסרה החתימה הנ״ל בכ״י גינצבורג, שיש בו אותה הכותרת[19] כמו בטריניטי־קולג׳. שני כתבי היד הם בעלי שלשלת יוחסין אחת, וההשוואה ביניהם מראה, שגם בעניינים אחרים נפלו בכ״י טריניטי־קולג׳ שיבושים והשמטות, שאינם בכ״י גינצבורג. אין לחוש אפוא בשום אופן לחתימה שלאחר הפרק הראשון, שישנה בכ״י טריניטי־קולג׳.

אולם הכותרת שבראש החיבור עדיין לשאלה היא עומדת, ואמנם יש בשני כתבי היד הנידונים תוספות מ„פירוש היריעה הקטנה״, שאינן לא בכתבי היד האחרים של „פז״ ולא בנדפס. בביאור לפרק ד׳ של „מערכת האלוהות״ נמצאים בכתבי היד הנידונים לשונות כגון: „ועוד שמות אחרים נכתבו ביריעה שלא נזכרו במערכת ואלו הן״, או: „ועוד טעמים אחרים שלא נכתבו במערכת ואלו הן״. האם לתוספות הללו התכוון מעתיק כתב היד, שטבע בראשונה נוסח זה, בכותבו „קצת מלות המערכת״? קשה להניח כן, שהרי השמות וביאוריהם המובאים מפירוש היריעה הם דווקא אלה, שאינם נזכרים במערכת. אם כן התמיהה על לשון הכותרת בעינה עומדת.

אפשר גם להסתייע ממקום אחר, שלא לתוספות שהובאו מפירוש היריעה התכוון המעתיק בנסוחו המתמיה, ואגב אורחא נוכל לעמוד על פעילות ספרותית נוספת של אותו ר׳ ראובן צרפתי, שידיעותינו עליו קלושות ביותר.

מבין עשרות הביאורים על שמות הספירות נמצא בכמה כתבי יד מאמר המתחיל ב„עלת העלות פי׳ עליון על כל העליונים״. תוך כדי קריאה מזדקר מיד לעין, שלפנינו פירוש לפרק ד׳ שבמערכת, כמו כן אי אפשר להתעלם מהקרבה המובהקת ל„פירוש היריעה הקטנה״ ול„פז״ שבפרק זה. אולם לעובדה זו אין סמוכין בכתבי היד שהיו ידועים לנו עד כה. מאמר זה מופיע בעילום שם מחברו ובלי תיאור מהותו, בכתבי היד הרשומים בסימן 110 של „מפתח לפירושים על עשר ספירות״ של ג. שלום[20]. האישור לשתי הקביעות המתבקשות מאליהן נמצא בכתב יד 262 של ספריית גינצבורג שבמוסקבה[21]. גם כאן נוסח הכותרת דומה מאד לזה שמצאנו ב„פז״ בשני כתבי היד הנידונים (מוסקבה־גינצבורג 134, טריניטי קולג׳, קמברידג׳ 108). הלשון הוא כדלקמן: „ספר ליקוטי וביאורי קצת מלות מספר מערכת האלוהות אשר באר הר׳ ראובן ישר״ו על שער מערכת שמות המדות״[22]. אמנם אין המשל דומה בכל לנמשל,

18) עיין ברשימת ה. ליווה עמ׳ 98.

19) בדף קנא ע״א.

20) עיין הערה 15; מאמר זה נמצא גם בכ״י בודל. 1625.

21) מיקרופילם מכתב יד זה נמצא ב„מכון בן צבי״, ותודתי מובעת בזה על רשות השימוש בו.

שהרי כאן ניתן לומר, שהנוסח „קצת מלות״ בא למעט את שאר הפרקים שבמערכת, אולם ספק רב הוא, שלכך התכוון הסופר־המעתיק. קרוב יותר להניח, ששלשה כתבי היד יסודם בסופר אחד, שטבע את מטבע הלשון ושעדיין היתה בידו הידיעה על מחברם של „פז״ ושל המאמר „עלת העלות״. מתוך ידיעה זו צירף ל„פז״ כמה ביאורים על שמות הספירות מפירוש היריעה שאינם במערכת. מסתבר גם שקביעת אופיו של המאמר „עלת העלות״ אינה נובעת משיקול הדעת של הסופר אלא ממסורת שהיתה בידו.

כהערת אגב, יש לציין שהמגיה של מערכת דפוס מנטובה שי״ח, ר׳ עמנואל איש בניוניטי, שקרוב לוודאי שלא שיער שיש קשר בין מחבר „פז״ לבין בעל המאמר „עלת העלות״, הוא בבחינת „איהו לא חזי מזליה חזי״. שלא כמו בפרקים אחרים, שחלקו של „פז״ קופח לגמרי בהוצאה זו, נמצאים ביאורים ממנו בצורה מכובדת וניכרת על פרק ד׳, אלא שגם כאן קיצר המגיה והשמיט אותם המקומות, שהם בלתי ריליבנטיים — לפי דעתו — או שאינם ראויים להיכתב מפאת תוכנם. מצד שני השלים הוא ביאורים מחיבורים אחרים. אולם רוב רובן של ההשלמות אינן אלא מהמאמר „עלת העלות״ ומעוטן הן כנראה, מ„פירוש היריעה הקטנה״, שאין המגיה קוראם בשמם אלא מציין „מצאתי״ או „סא״מ״ (= ספר אחר מצאתי) או סתם „אמר המגיה״, וזהו לשונו של בניונטו: אמר המגיה זה המפרש יצא ממחיצתו להאריך צרופים והרחיב פה האריך לשון לדבר דברים שאין ראוי לאמר כ״ש להעלותם על ספר לסבות רבות ובמקום שאמרו לקצר איני רשאי להאריך אך החסרון יוכל להמנות כי אחבירה עליו מלים קו לקו ——— והנכתב בשמו ותמורתו יהיה קדש״[23]. דומני, שגם הנכתב בשמו וגם התמורה ממקום קדוש אחד יהלכו.

ג) בשולי ס׳ המערכת שבכתב יד דומה קאזאנאטנזי 181 אנו מוצאים ביאורים והערות. ובאחד הביאורים: „פי׳ דבר מבואר הוא כי הפילוסופים אינם מתארים ה׳ יתברך ביכולת בדברים הנמנעים ולכן חייבו כי הנסים אינם דברים נמנעים ולכן בקשו למצא להם שהם על צד הטבע או על צד המערכה והם סותרים התורה כולה שהם נסים ונפלאות וסודות עמוקים אשר כל הדעות אינם דולים כטפת מים תוך בור מלא עכ״ל הרר״צ״. לא תהא זאת השערה בעלמא אם נפענח את הנוטריקון „הרר״צ״ כהרב ראובן צרפתי, והרי כל הקטע נמצא מלה במלה ב„פז״[24]. אם נדון על פי הנוסח של הסיפא, הרי נראה שלפנינו עדות בלתי תלויה בעדות הקודמת. בשני כתבי היד שנידונו בסעיף הקודם הנוסח הוא: „אשר כל הדעות אינם יכולים להשיגם״, ואילו במובאה שלפנינו הנוסח הוא כמו בנדפס ובהרבה כתבי יד אחרים.

ד) עדות מסייעת להשערה, שר׳ ראובן צרפתי הוא מחברו של „פז״ ישנה במקור בלתי צפוי. בכתב יד ואטיקן 224 מדף 65 ע״א נמצא לאחר „פז״ פירוש אחר, שיש בו קטעים אחדים הדומים לגמרי ל„פז״, ובכל זאת אינו „פז״. בהתחלת הפירוש נמצא כתוב: „אלו הפירושי׳ שאמ׳ הרב לר׳ יצחק ור׳ יצחק כתב אות׳ כדי שלא ישכח אות׳״. אולם חיבור זה נמצא למעשה גם בכתב יד אחר וכוונתי לכ״י מילאנו 65, אם כי אין לזהותם במבט ראשון. לכאורה יש לפנינו שני חיבורים דומים עד למאד בתוכנם ובניסוחם, ובכל

22) דף 100 א.

23) דף מ״ט ע״ב.

24) דפוס פיראה דף ג ע״ב.

זאת הם שונים. החידה נפתרת בדברי ההתנצלות של מעתיק כ״י מילאנו הכותב: ,,זה הקונטרס מצאתי אצל תלמיד אחד ממה״ר ראובן והיה לו זה לזיכרון ולא היה מסודר כאשר סדרנוהו ואם נמצא משגה בידינו ישאנו עושנו כי לכבודו נתכוונו וכל משכיל יוסיף לבור ולברר ולאשר כל חמוץ וידיננו לזכות״ *24. מתברר איפוא שאותו ר׳ יצחק אינו אלא תלמידו של ר׳ ראובן, הרושם את דברי תורתו של רבו. עלינו אפוא לשאול מהו היחס הפנימי בין הפירוש שנמצא בידי תלמידו של ר׳ ראובן לבין ,,פז״?

אמנם הרשימות אינן זהות — או אינן זהות בכול — עם מה שמצוי ב,,פז״, אולם אפשר על נקלה להניח, שיש מקום לשינויים רבים בין הרשימות שעושה לו התלמיד משעוריו של הרב לבין הניסוח הסופי בכתב של הרב עצמו, על אחת כמה וכמה יובנו השינויים אם נקבל את ההנחה, שמחבר ,,פז״ הוא גם מחבר המאמר ,,עלת העלות״, שאף הוא אינו אלא ביאור לפרק אחד שבמערכת. יש מקום להניח שמחבר ,,פז״ ניסח וחזר וניסח את הפירוש למערכת.

אי לזאת מבלי להרבות בהוכחות אפשר להצביע על התלות שיש בהרבה מקומות בין פירוש תלמידו של ר׳ ראובן לבין ,,פז״, אסתפק בדוגמאות מעט מזעיר.

1) ,,פז״ דף מ״ב ע״ב: ,,למי שישכיל ויבין בעניינו פי׳ מי שישכיל שמחשבה רמז לספירה ראשונה ומי שמשכיל שהמעשה רמז למלכות ישכיל מאמרם ז״ל תחלת המחשבה הוא סוף המעשה״.

דברי התלמיד (בכ״י מילאנו אין עימוד, בכ״י ואטיקן דף 76 א): ,,דומה למה שאמרו רז״ל תחלת המחשבה הוא סוף המעשה למי שמשכיל בעניינו ובעקרו ר״ל מי שמשכיל במלה מחשבה שהוא רומז לספירה ראשונה ומי שמשכיל במלה מעשה שהוא רומז לספירה אחרונה אזי יבין המאמר תחלת המחשבה הוא סוף המעשה״.

2) קטע ארוך אחר שענינו נמצא ב,,פז״ דף צח ע״א־ע״ב מנוסח בצורה דומה אצל התלמיד. בכ״י ואטיקן 224 הוא בדף 69 א והוא נמצא בשולי הגליון בכ״י מילאנו 65. אביא כאן את לשון התלמיד לפי כ״י מילאנו [25], ומי שיבדוק וישוה את לשונו של ,,פז״ יווכח לדעת, שהפירוש זהה כמעט פרט לביאור על ,,מתנה אחת״, שלפי התלמיד יש בה רמז לספירה האחרונה, ואילו לפי ,,פז״ — לקו האמצעי, וז״ל: ,,למה נאמר בטבעות הארון ויצקת לו ולא בשולחן כי טבעות הם רומזים לתנהי״ם על כן צריך שיהיו יצוקים יחד שהוא כמו מייחד כל היחוד אבל טבעות של שולחן לא היו צריכים שיהיו יצוקים כי טבעות שולחן רומזים לד׳ מחנות שכינה שהם מיכאל וגבריאל אוריאל רפאל שהם דברים נבראים וכאשר ישכיל בענין הטבעות יתבונן [26]: עוד בענין ד׳ קרנות המזבח שהם נגד תנהי״ם וכל פינות שאתה פונה אינו אלא לימין על דרך בא לו לקרן מזרחית דרומית כו״ל וד׳ מתנות גם כן הוא מורה לתנהי״ם [27] וב׳ מתנות שהם ד׳ מורים לת״ת ולע׳ ומתנה אחת היא רמז לע׳ שהיא כלולה מן הכל״ [28].

*24) שני כתבי היד משלימים, איפוא, זה את זה. מכ״י ואטיקן אנו למדים שם התלמיד ומכ״י מילאנו שם הרב.

25) אין עימוד בכתב יד זה.

26) בכ״י ואטיקן 224: יתכוון.

27) ת״נ ה׳ יסו׳ — בכ״י ואטיקן.

28) ב,,פז״ הסיום: ,,ומתנה אחת פי׳ לרמוז לקו האמצעי הכולל כל ההויות״.

3) מה שנאמר בדברי התלמיד בפירוש לפרק ב׳ שבמערכת ש,,יש לשלול מהאל אילו ג׳ רחקים אורך ורוחב ועובי״, נמצא ב,,פז״ באותו ההקשר.

ג

אם היסודות שעליהם נבנו ההוכחות דלעיל הם בבחינת ,,קלא דלא פסיק״, הרי באים הקשרים הפנימיים שבין פירושי היריעה מזה לבין ,,פז״ והמאמר ,,עלת העלות״ מזה לאשר את הראיות ולקבען לעדות של ממש.

מקבילות מילוליות בין ,,פירוש היריעה הגדולה״ לבין ,,פז״ אינן מרובות, אלא שאותו היחס קיים גם בין ,,פירוש היריעה הגדולה״ לבין ,,פירוש היריעה הקטנה״. אולם אם מקבילות רבות אין כאן הרי שדמיון בשיטה יש כאן ואופיינית לכך פתיחתו ב,,פרוש היריעה הגדולה״, שהוא פירוש על חבור של מאמרים מעורפלים הנקרא ,,אגרת ספורים״ [29], כשהוא כותב: ,,דע לך כי כונת המחבר באגרת הזאת בקצת מקומות יש בו שני נסתרים אחד על צד החקירה והצרוף ואחד על צד הקבלה האמתית״. והרי החקירה והצירוף בצדה של הקבלה הם מדרכי הפירוש הבולטים של ,,פז״, ושעליהם יצא הרוגז מכמה צדדים. גם מבחינת תוכנו של הספר ניכר יפה, שהמחבר שקוע בספר המערכת, והמוטיב העקרי ב,,פירוש היריעה הגדולה״ הוא היחס של כח הדין לכח החסד המקבל כאן כמו ב,,פז״ גוון של בעית היחס שבין החומר והשכל. — אולם גם מקבילות מילוליות אינן חסרות, ומן הדוגמה שתובא להלן אפשר יהיה לעמוד גם על האינטרס העיוני הזהה בשני החבורים, ועל המיתודה הדומה גם כשכוון הדרוש מופנה פה ושם לצדדים אחרים. הדרוש מוסב על ענין פרה אדומה.

1) פירוש היריעה הגדולה (כ״י מוסקבה־גינצבורג 134 דף רכ״ו ע״ב):

,,לכן אמ׳ כי שפתי כהן וכו׳ כי השפה מורה על הגדר הטוב שיהיה גדור מעולה ובשומו גדר על עניינו יקרא כהן ואז היו מושחין אותו בשמן הטוב הוא הזוהר הנמשך מן הנעלם״.

,,פז״ (קפד ע״א): ,,ושפה יאמר על הגדר שיעשה אליו גדר כדוגמת כהן של מעלה ובשומו גדר על ענייניו יהיה כהן והמשיחה נמשכת ממדתו״.

2) פירוש היריעה הגדולה (שם): ,,ויקחו אליך שמשמעו אל הכהן כי פרה אדומה ר״ל בצרופו פרי האדם — — — אשר לא עלה עליה עול ר״ל האדם שלא למד עול תורה ואינו יודע מאומה אין לו השארות כלל לכן תוציאו אותו מחוץ למחנה״.

,,פז״ (קפד ע״ב): ,,ונסתרו הוא פרי האדם — — — אשר לא עלה עליה עול פירוש אשר לא עלה עליה עול תורה ואינו יודע מאומה״.

3) פירוש היריעה (רכז עב): ,,והיו מוציאין אותה מחוץ למחנה לרמוז שנתנה לראש פנה — — — והיא הנותנת טרף לביתה — — — ואז בשחטה מסתלק — — — ר״ל תלי מכשף״.

,,פז״ (שם): ,,פי׳ אחר והוציא אותה אל מחוץ למחנה כד״א ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה — — — ויטהר הטמאים ושלא יגביר תלי המכשף״.

29) עיין הערה 15, עדיין עומדת שאלת אופיו של החבור. יש מקום לחשוש שאין הוא אלא פיקציה ספרותית שמחברו הוא מפרשו ר׳ ראובן צרפתי.

4) פירוש היריעה (רכז ב): „אמנם כלי פתוח ר״ל הגוף הנחתך ומפותח בפתוחי חותם החמרי ואינו מקבל שלימות בסבת אש אין צמיד התדבקות ע״ד השכל האנושי הנרמז בפתיל תכלת כי הוא התכלית והשלימות האנושי ולכן טמא הוא״.

„פז״ (שם): „אמנם כל כלי פתוח שהוא רשע מפקיר עצמו ואין לו התדבקות אשר אין צמיד פתיל עליו שאין לו התדבקות בפתיל שהוא רמז לפתיל תכלת אמנם אם יש לו התדבקו׳ וחבור אז הוא בשלימות״.

5) פירוש היריעה (שם): „ומאי תקנתיה ולקחת (!) לטמא מעפר שרפת החטאת אשת השור והם הכחות הארציים ומים חיים שפע האמתי והזה אל האהל שהוא החמר אהל בל יצען בל יסע יתידותיו לנצח שהם ד׳ יסודות ועל כל הכלים החמשה הרגשים ועל הנפשות הצומחת והמרגשת ומשכלת כי הם היו שם״.

„פז״ (שם): „ומאי תקנתיה ולקח אפר הפרה מדת הדין ומים חיים שפע אלוהי — והזה על האהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח ואת (בדפוס מנטובה: ועל) כל הכלים חמשה הרגשים וגם (במנטובה: על) הנפשות המרגשת הצומחת והמשכלת״.

6) פירוש היריעה (שם): „מה שאין כן בשאר מים משקין שהם רומזי׳ לכחות חיצוניות — — — אמנם מימי הירדן שהם הצינורות המתפשטי׳ אילך ואילך אינם טובים כי יש מקצת אדמימות בהן״.

„פז״ (שם): „ושלא יתערבו בו מים אחרים שלא מן המקוה הידוע כי בשאר מימות יש בהם אדמימות קצת כי מימי הירדן לא היו טובים להם וכ״ש שאר משקין שאינם טובים שהם אדומים מאד״.

בולטת יותר הזיקה בין שלושת החבורים: „פז״ על פרק ד׳ שבמערכת „פירוש היריעה הקטנה״ והמאמר „עלת העלות״. יש מאמרים מרובים מאד הנמצאים בשינוי לשון מועט ביותר בשלשתם ויש כאלה המשותפים לשני חבורים בלבד. גם כשההסברים שונים השיטה דומה בכל[30].

1) פירוש היריעה הקטנה (כתב יד ואטיקן גיאופיטי 27, דף 14 ב): „ומלת מחשבה כוללת באותיותיה כל עשר ההויות איך המ׳ אל הכתר הח׳ אל החכמה הש׳ אל הבינה בכח צירוף כי הבינה נרמזת בשם כ״ו ומזה השם יוצא בא״ת צ״ש מצפ״ף ועולה בכספר שלש מאות כמספר השם הב׳ לכתרים הה׳ לה׳ הויות אחרונות״. [30*]

עלת העלות (כ״י מילאנו): פי׳ אחר ע״י הנוטריקון דע לך כי המחשבה כולל כל המציאות וכל ההויות לכן תמצא שבזאת המלה נכללים כל עשר ספירות המם מחשבה החית חכמה השין בינה כי הבינה נרמזת בה׳ והמאצילים נרמזים ביו״ד זה בעוקץ וזה בעובי והיא כלולה מן המאצילים הרי לך שהיא רמוזה בי״ה וי״ה במלואו עולה כ״ו במספר שם שלארבע ושם שלארבע בא״ת ב״ש יוצא ממנו מצפ״ץ ועולה ג׳ מאות ושין ממנו שם של מצפ״ץ והיא בגימט׳ ש הב׳ רמז לזרועות עולם הה׳ רמז לה׳ ספירות אחרונות״.

30) לעתים קרובות מופיעים ב„פז״ ובפי׳ היריעה מוטיבים דומים בהקשרים אחרים כגון מפי׳ היריעה (מוסקבה־גינצבורג 134 דף 169 ב) יוצא ש„הכח המדמה והכח המתעורר והכח המרגיש״ הם „כחות חומריות הנמשכות מאותם ג׳ ערלות״. רעיון דומה נמצא ב„פז״ ג״ט ע״ב.

30*) אמנם פירוש דומה נמצא בתקופת בעל המערכת עצמו, (עיין מה שמובא בשם ר׳ פרץ במאמרו של ג. שלום הנזכר בעמ׳ 285) אולם חסר שם הענין של מצפ״ץ.

„פז״ (דף סא ע״א): „פי׳ אחר בזאת המלה נכללו כל ההויות המ׳ רומז למחשבה הח׳ רמז לחכמה הש׳ רמז לבינה והטעם כי הבינה נרמז בשם כ״ו וכ״ו בא״ת ב״ש יוצא ממנו שם של מצפ״ץ והיא בגימט׳. ש הב׳ רמז לזרועות עולם הה׳ רמז לה׳ ספירות אחרונות״.

2) פירוש היריעה הקטנה (דף 15 א): „טעם אחר על דרך סוד חלם נוטריקון חכמה לבוש שהוא רמז לבינה מחשבה נמצא שמלת חלם רמז לג׳ הויות עליונות״.

„עלת העלות״: „פי׳ אחר מכח נוטריקון ח״ת חכמה למד לבוש שהוא רמז לבינה שעולם העליון מתלבש באותו הזוהר והיא קיומם מ״ם מחשבה״.

„פז״ (ד סא ע״א): וכן מלת חולם תורה לג׳ הויות ח׳ חכמה ל׳ לבוש והיא רמז לבינה מ״ם מחשב׳״.

3) פירוש היריעה הקטנה (דף 15 ב): „טעם סוד מלת אויר כוללת כל ההויות הא׳ לראשונה היו״ד לשנייה הר׳ לשלישית כי למפרע היא צורת ג׳ לרמוז לנ׳ שערי בינה הו׳ לו׳ קצוות״.

„עלת העלות״: „פי׳ אחר אויר כל ההויות נרמזות בזאת המלה האלף רמז למחשבה הי׳ לחכמה הר׳ לבינה כי בצורת ההיפוך היא ג׳ הרומזים לנ׳ שערי בינה, הו׳ לו׳ קצוות״.

„פז״ (דף סב ע״ב): „דע לך שזאת המלה כוללת כל ההויות הא׳ לראשית הו׳ לו׳ קצוות הי׳ לחכמה הר׳ לבינה בצורת נ׳ רמז לנ׳ שערי בינה״.

הדוגמאות שבחרתי להביאן הן מקריות לגמרי, ואפשר על נקלה לצרף למעלה ממאה מקבילות משלשת החיבורים. לפעמים חסר ב„פז״ בהסבר שמות הספירות מוטיבים שישנם בשני החיבורים או באחד מהם, והם מופיעים במקום אחר בהקשר אחר. למשל הצירופים השונים על המלה „מחשבה״ הם בחלקם שונים מאלה שב„עלת העלות״. אחד הצירופים שב„עלת העלות״ הוא שבח מה והנוטריקון של שבח בא לציין שיש צורה שוקעת, צורה בולטת וצורה חלקית, מוטיב זה שאינו ב„פז״ פרק ד׳ מופיע שם בשער ההריסה דף ק״מ ע״א.

יש גם להעיר על תופעה לשונית המצויה בכל החבורים שנידונו, והיא, שבכולם שכיחים הביטויים „מקביל ומקבל״ שהוראתם משפיע ומושפע, ו„ספור״ בא בהוראת מאמר. אולם עלי לציין, שאותם הביטויים מופיעים גם בפירוש הקצר למערכת, שהוזכר בהקשר אחר במאמר זה[31].

ד

מתוך השואה ל„פירוש היריעה הקטנה״ נוכל לייחס בדרך השערה חיבור קטן נוסף לר׳ ראובן צרפתי, חיבור הפותח ב„אדם שרוצה ליכנס בפרדס החכמה״, המסווג מבחינת תוכנו לפירושי עשר ספירות והוא מסומן במספר 1 ב„מפתח לפירושים על עשר ספירות״[32] לג׳ שלום. גם במאמר זה כמו בהתחלת „פירוש היריעה הקטנה״ מובע הרעיון, שהחכמה האלוהית חייבה האצלת עשר ספירות אם כי מתוך אספקטים שונים. במידת מה מזכיר מוטיב זה את הרעיון המובע בדרך שונה ב„פז״ דף סו ע״א־ע״ב.

31) עיין הערה 17.

32) עיין הערה 15.

שני החיבורים פותחים באזהרה הלקוחה ממערכת פרק ב׳, שהכניסה לחכמת הקבלה מצריכה הרחקת מושג האל משלשה דברים והם: „גשמות ופירוד ורבוי". אולם ענין זה שגור הוא, ואינו משמש ראיה.

בהמשך מתפרש בשני החיבורים, שהמאמר בפרקי דר׳ אליעזר (פרק ג׳) ש„קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד"[33], שהשם הזה הוא כללות עשר ספירות לפני התגלותן, שהן שם הוי"ה שהוא שם העצם. בפירוש היריעה (דף 11 א): „אמרו רז"ל קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד והמקובלים יחסו שם כ"ו שהוא שם העצם לעשר ספירות כי קודם שנברא העולם היו ההויות שם בכח אין סוף ואחר שנברא העולם נתגלו מן הכח אל הפועל". בחיבור „אדם שרוצה ליכנס": „וקודם שנברא העולם היה אחד ושמו אחד והדברים היו כמוסים והתומים והשם בי׳ ה׳ ו׳ ה׳ הוא שם העצם והוא נקרא עשר ספירות ר"ל שנאצלו עשר ספירות ממנו".

פירוש היריעה: „כשעלה במחשבה והרצון לבראות העולם אותו הרצון והחפץ הוא גילוי דבר, לאותו הרצון שנתגלה כינוהו המקובלים לשון מחשבה וכשנאצלה אותה המחשבה נתפרסמה עוקץ משם העצם — — — וחייבה החכמה להאציל ניצוץ אחר הנק׳ חכמה מן האור המתואר ונתפשט זה האור נתפרסם עובי שליו"ד מן השם העצם".

בחיבור „אדם שרוצה ליכנס": והיאך נאצלו עשר ספירות כשעלה בדעתו לבראות העולם נאצל ממנו ר"ל משם העצם זוהר אחד ולאותו זוהר קראו המקובלים מחשבה — — — ואז נתגלה עוקץ של יו"ד — — — והספירה השנייה חייבה החכמה שמאותו הזוהר ר"ל המחשבה שיאצל זוהר אחר וקראו המקובלים לאותו זוהר חכמה — — — ואז נתגלה עובי שליו"ד".

גם בהמשך ניכרת אותה החשיבה כשבפירוש היריעה נמצא „וחייבה החכמה להאצל מן זה האור אור שלישי הנקרא בינה"; ואילו בחיבור השני: „והספירה השלישית חייבה החכמה שמאותו הזוהר ר"ל החכמה שיאצל ממנו זוהר אחר ולאותו הזוהר קראו המקובלים בינה — — — והבינה הוא המלך העליון הוא הפועל העליון". גם בפירוש היריעה נמצא בדומה למשפט האחרון: „וכשראה הפועל העליון שהוא הבינה".

אפשר להאריך בהבאת השוואות, אולם דומני שאפשר להסתפק באלו שהובאו כאן. אם נצרף לאלו החיבורים שהנחתי כאן שהם שייכים לר׳ ראובן צרפתי, גם חיבורים נוספים המיוחסים לו בכתב יד 134 של ספריית מוסקבה־גינצבורג הרי שלפנינו אישיות עשירה בפעילות ספרותית.

33) כך הנוסח ב„פי׳ היריעה הקטנה", וקרוב לזה ב„אדם שרוצה להכנס"; על הנוסח בפרקי דר׳ אליעזר עיין ב„ביאור הרד"ל" דף ה׳ ע"ב.

שתי תיבות מלשון חכמים בתקופת המקרא

מאת
שמואל ייבין

א

חותם „לעזריו הגבה"

פרופסור נחמן אביגד פירסם בשנת 1966 חותם עברי, שקנה אותו מר מוסאיוף; ולדבריו נקנה בירושלים[1]. בשני שלישיו של שטח הטביעה שבחותם חקוקה כתובת בשתי שורות; ואילו בשלישו התחתון חקוקה דמות ארבה (לשמאל, בטביעה). גם האותיות הברורות הנאות וגם העיטור (דמות הארבה) המעודן מעידים על מלאכת אמן מעולה.

אין כל ספק, כי נכונה דרך קריאתו של אביגד: לעזרי/ו הגבה; וכן כיוון במידה מסוימת לזמן חקיקתו, דהיינו (לדבריו): שלהי המאה הח׳—המאה הז׳ לפסה"נ[2]. אומנם לדעת כותב הרשימה הזאת יש להקדים במידת מה את זמנו ולשייכו (לכל המאוחר) למחציתה של המאה הח׳ לפסה"נ. וזאת מפני שניכרות באותיות שבכתובת (שעל גבי החותם) רק השפעות מעטות של צורות הכתב הרהוט (הקורסיב) על צורתן של האותיות החקוקות־המונומנטאליות. כך, דרך־משל, קנה הרי"ש עודנו זקוף לגמרי, ואינו נוטה ימינה (מלמעלה למטה), כדרך הרי"ש בכתובת השילוח, שכבר נראית נוטה במקצת ימינה[3]; והוא הדין בקנה הגימ"ל[4], בקנה היו"ד[5], והקו המאונך של הבי"ת[6]; הלמ"ד עודנה זוויתית בהחלט, אעפ"י שהקו התחתון שבה כמעט מאוזן (אופקי) לגמרי[7]; ראשה של הבי"ת עודנו משולש לגמרי ואין בו כל סימן להתעגלות[8]; רק בזי"ן מתגלים זנבות מתעגלים בקצות קוויה המאוזנים, אך הקווים עצמם עודם מאוזנים ומקבילים לגמרי; וגם צורת הו"ו, אעפ"י שכבר אין ראשה ווי (עשוי בדמות אונקל), הרי בחלקה העליון מצויה רק כפיפה קלה אחת, הפתוחה ימינה[9]. אולם לא זו בלבד,

1) ר׳ נ׳ אביגד, IEJ, כרך ט"ז (1966), עמ׳ 50—53, ולוח 4C.
2) שם, עמ׳ 50 (תחילת הפסקה הג׳ בעמוד זה).
3) השווה, ד"מ, הרישי"ן: בתיבה דבר בש׳ א׳ בכתובת השילוח; בתיבות קרא רעו בש׳ ג׳.
4) הגימלי"ן לא היו ברורות למדי בתצלום כתובת השילוח שבידי המחבר.
5) לעומת קנה היו"ד הנוטה בצורה ניכרת שמאלה בכתובת השילוח; השווה, ד"מ, היודי"ן שבש׳ ג׳ (בכתובות השילוח); והשווה גם הקו הבסיסי של יודי"ן אלה שהוא ארוך ומתעגל במקצת לימין למעלה, לעומת הקו הבסיסי הישר ומקביל לשני הקווים האופקיים (פחות או יותר) בראש האות.
6) ר׳ להלן, הע׳ 8.
7) והוא שונה מכול וכול מן הלמ"ד של כתובת השילוח, הרהוטה לגמרי; השווה שורות ב׳, ד׳, ו׳.
8) לעומת קני הבי"ת הנוטים באופן ברור שמאלה, ותחילת סימנים להתעגלות קדקודו של המשולש העליון (בצד שמאל), הניכרת מן הביתי"ן שבכתובת השילוח (בייחוד בש׳ ב׳).
9) זאת כמעט האות היחידה בחותם הנידון הדומה למקבילתה שבכתובת השילוח.

אלא שהשם עזריהו עודנו חקוק כאן בצורה המוקדמת עזריו, שכבר אינה מצויה כלל, ככל הידוע עד עתה, במאה הז׳; ואין אנו יודעים מתי פסק השימוש בצורה זו. לפי שעה לא נמצאה צורה זו משמשת לאחר ימיו של המלך עוזיהו[10].

אשר לביאור שביאר אביגד את התיבה השניה בכתובת, דהיינו: הגבה, שאותה כרך בעיטור (דמות ארבה), והציע לקראה *גֹּבֶה או *גֵּבָה[11], נראה לו לכותב הרשימה הזאת, שאין הצעתו של אביגד מסתברת.

בראש ובראשונה יש לתת את הדעת — מבחינה זו — על זיקתם של עיטורי החותמות לכתובות החקוקות בהם. ותחילה יש לקבוע, כי בחותמות רבים ברורה מאוד העובדה, שהחותם על עיטוריו הוכן בידי החקק כמעט שאפשר לאמור בדרך סיטונית. דהיינו: החקק הכין לו מספר ניכר של חותמות למכירה, וישב עם סחורתו בשוק; ומשנזדמן אליו קונה, שבחר לו חותם מעוטר (ומוכן) כאוות נפשו, אז חקק האומן את הכתובת לפי דרישת הקונה בחותם המוכן[12]. דבר זה כשלעצמו כבר מעורר ספקות בזיקתו של שם בעלי החותם, או כינויו, או עיסוקו, אל העיטור החקוק. אולם אפילו מקום שאין ההכנה הסיטונית ניכרת מן החותם גופו, לא מצינו עד עתה, כהודאת אביגד עצמו[13], זיקה כזאת. אין פירושו של דבר שבחותמות מסויימים, שככל הנראה הוכנו מראש לפי הזמנתו המפורשת של הקונה, לא יכול היה להיחקק עיטור סמלי; אולם מקרים כאלה נדירים ביותר (לפחות עד עתה), והזיקה בולטת בהם ביותר[14].

לעומת זאת, נמצא עיטור בדמות של ארבה עוד על חותם אחד, הלא הוא החותם לחמן, שנמצא במגידו[15]. אומנם כאן חקוק הארבה לימין, אך אין בכך כל הבדל לגבי הדמיון הרב בדרך הביצוע ורמתו המקצועית. ואף חותם זה שייך ככל הנראה למאה הח׳ לפסה״נ (מחציתה הא׳?).

אם תינתן עתה הדעת על בחינתה הבלשנית של התיבה הגבה, כפי שמנסה לפרשה אביגד, יתעוררו ספקות גדולים באפשרותו של פירוש זה.

לדעת אביגד יש לראות את התיבה גֹּבַי כצורת יסוד, ששורשה ג׳ב׳י׳ (נחי ל״ה); והוא מסיק מכאן, שאפשר להניח גם את מציאותה של צורת גבה, על־דרך שָׂדַי — שדה, שרי — שרה וכיו״ב[16]. אולם הנחה זו נראית למחבר מופרכת, אפילו מכוח הראיות שהביא אביגד לחיזוק דעתו.

---

10) מקום שברור לגמרי תאריכה של התעודה, דהיינו בשני חותמותיהם של עבדי עוזיהו; השווה ד׳ דירינגר, **Le Iscrizioni Antico — Ebraiche Palestinesi**, פירנצה, 1934, לוח XXI, 4,2.

11) ד׳ אביגד, כנ״ל (בהע׳ 1), עמ׳ 53 (סעיפים 1—2).

12) השווה, ד״מ, דירינגר, כנ״ל (בהע׳ 10), לוח XIX, 3, 9; XXI, 17; וכן ס׳ מוסקטי, **L'Epigrafia Ebraica Antica**, רומא, 1951, לוח XII, 5, 6, 7.

13) ר׳ אביגד, כנ״ל (בהע׳ 1), עמ׳ 52 (התחלת הפסקה הג׳ מלמעלה).

14) הדוגמה הקלאסית — אותו חותם של יאזניהו, שמזכירו אביגד, כנ״ל (בהע׳ 1), עמ׳ 52, הע׳ 4. לעומת זאת נראות (לכותב הרשימה הזאת) שתי הדוגמאות האחרות, שמביאן אביגד באותה הערה, מפוקפקות ביותר.

15) על החותם ועל הנסיבות גילויו ר׳ W. E. Staples, בספרו של פל״א גיא, OIC מס׳ 9, שיקאגו, 1931, עמ׳ 49 ואילך; בדבר קריאת הלמ״ד בחותם זה ר׳ א״ל סוקניק, קדם א׳ (ירושלם, תש״ב), עמ׳ 46; ש׳ ייבין, ידיעות ט׳ (תש״ב), עמ׳ 78—79; י׳ (תש״ג—תש״ד), ע׳ 26.

16) ומהערתו [כנ״ל (בהע׳ 11), עמ׳ 52, הע׳ 7] משתמע כי נסתייע גם באישורו של פרופיסור י׳ קוטשר.

ואפשר לפתוח בצורה גובי. כבר נזדמן למחבר לדון בצורה זו בהקשר אחר[17]. שם הובאה ההשערה כי יש לראות צורה זו כמשקל פַּעֲלַי במקביל למשקל פַּעַל ושתיהן משמשות צורות מורחבות ומודגשות לצורת היסוד פַּעַל (או פֹּעַל), ומצויות הרבה בגזירת שמות עצם פרטיים (לאנשים) במיוחד. אי־לכך יש לראות גם את צורת גובי הנדונה כהרחבה והדגשה של צורת היסוד גוֹב[18], ששורשו ג׳ו׳ב׳, במקביל לערבי جوب, שפירושו לנקוב, לחתוך, לקצץ (ומכאן המובן של הארבה, החותך וגוזר ומשמיד כל ירק); וקרוב הוא לערבי جيب חור (גזור מן הבגד), כיס (ומכאן העברי גֵּב. גֵּבִים) אומנם הרבים גֹבים מצוי גם במובן ארבה, אלא שניקודו הוא מן המסורה, ואי־אפשר לומר בוודאות, אם לא היה הקרי המקורי גובים, ורק בהמשך הזמן הושווה מתוך היקש אל הקרי גבים (לשון רבים של גב) מפני יחידותו. ואילו הצורות הארמיות, שמצטטן אביגד במאמרו[19] מעידות דווקא על השורש ג׳ו׳ב׳, ולא על השורש ג׳ב׳י׳.

וגם עדותם של כינויים כגון חוניה בן הרקחים, מרמות בן אוריה הקוץ, ודומיהם[20] אינה מעלה ואינה מורידה מבחינת פירושה של תיבת הגבה בחותמת, שכן הכל יודעים ומסכימים כי קיימת במקרא ההתייחסות על המקצוע או על המשפחה, אך זו אינה עניין להוכחת הפירוש הגבה = בן משפחת * גבה (= ארבה).

אך אם נפסל הביאור גבה = ארבה, מה אומרת תיבת הגבה, המתארת את עזריו בעל החותם? וכבר העלה אביגד עצמו את האפשרות לקרוא תיבה זו הַגַּבָּה[21], אלא שכינויי תיאור כאלה אינם מצויים במקרא, או בתעודות חיצוניות עבריות בנות הזמן, והם מתגלים רק בספרות חז״ל. לפיכך נראה למחבר, כי יש לדחות גם אפשרות זו.

מאידך גיסא, ניתן לקרוא ולפרש תיבה זו: הַגֹּבֶה, דהיינו פקיד ממונה על גבייה, איסוף מסים, חובות וכיו״ב[22]. ואין צורך להצביע על חותמות דומים, כגון זה של אמץ הספר[23], או כל חותמות: ... עבד המלך[24], או החרותת [ע]בדא ב(ן) כלבי הי[צר][25].

אם נכונה דרך פירושו של המחבר לתיבה הגבה, הרי שלפנינו תיבה מלשון חז״ל, המשמשת כבר בתקופת המקרא (במאה הח׳ לפסה״נ).

---

17) ר׳ מש״כ המחבר במאסף לזכרו של גדליה אלון ז״ל, העומד להידפס בקרוב.

18) השווה נחום ג י״ז: ובעמוס ז׳ א׳ גבי (בלא הצירוף עם גוב).

19) ר׳ אביגד, כנ״ל (לעיל, בהע׳ 1), עמ׳ 52.

20) ר׳ שם, עמ׳ 51—52.

21) ר׳ שם, בראש עמ׳ 51.

22) כמו הערבי جبى; אלא שבמקרה זה יש מפקפקים בטהרתו הערבית של השורש; וייתכן כי נשאל מן הארמית (? לאחר כיבוש א״י וסוריה).

23) ר׳ דירינגר, כנ״ל (לעיל, בהע׳ 10), לוח XIX, 13.

24) ר׳, ד״מ, הנ״ל, שם, לוח XIX, 4—6.

25) אומנם חרותת זו פיניקית (מגבל) (ר׳ M. Dunand, Byblia Grammata, ביירות, 1945, עמ׳ 152 ואילך), וגם משוחזרת; מ״מ קרובה היא לזמן הנדון (המאה הט׳ לפסה״נ); בעניין זה ר׳ ב׳ מייזלר (מזר), לשוננו י״ד (תש״ו), עמ׳ 168 ואילך. אגב מזר מציע להשלים לא הי[צר] אלא ה(רפא) או ה(גלב); ומבחינתענייננו כאן אין הדבר משנה ולא כלום.

ב

ישעי׳ ב׳ כ׳

בתיאור יום ה׳ העתיד לבוא בגלל פשעיהם של עם יהודה נאמר בין היתר: „ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו אשר עשו לו להשתחוות לחפר פרות ולעטלפים: לבוא בנקרות הצרים ובסעפי הסלעים מפני פחד ה׳ ומהדר גאונו בקומו לערץ הארץ״[26]. על הפסוק הראשון נאמרו פירושים רבים בין בדברי הפרשנים המסורתיים ובין בדבריהם של המודרניים[27]. הצד השווה שבכולם, כי הכל סבורים שיש לחבר את שתי התיבות „לחפר פרות״ לתיבה אחת „לחפרפרות״, ורואים בתיבה זו מקבילה לעטלפים, ומפרשים אותה בהתאם לכך. משום כך משתמע מן הפסוק כי האלילים נעשו בדמות החיות, כדי להשתחוות להם, או כי יושלכו האלילים אל החפרפרות והעטלפים (ומדוע דווקא לאלה?). אעפי״כ קשה כאן ההמשך; שהרי לא מובן, לפחות לפי עניות דעתו של כותב זה, מדוע צריך האדם להשליך את האלילים האלה, כדי להיסתר מפחד ה׳?

ונראה לו, לכותב הדברים האלה, כי במקום לאחות את הנפרדים בגוף הפסוק, יש להפריד תיבה דבוקה בהמשכם של הדברים; דהיינו את התיבה: **לעטלפים**, במקצת שינוי בניקוד הנוסח המסורתי. כי אז יהיה עניינו של הכתוב כך: האדם ישליך את האלילים שהוא נושאם בידיו, אלילים אשר נשאם כדי להשתחוות להם (ולאו דווקא בדמות חיות, אלא כל אלילים שהם), מפני שידיו נחוצות לו כדי: ״**לַחְפֹּר פֵּרוֹת וּלְעַטֵּל פִּיִם**״.

התיבה **פרות** אינה אלא לשון רבים של **פיר**, המצויה בלשון חז״ל. אומנם המילונים כולם כאחת רואים בה תיבה מאוחרת; ויש שסבורים גם כי שאולה היא מלשון פרסית[28]. אך אין הכרח בדבר, שהרי השורש מצוי בשמית, בלשון ערבית: فار נקב, חפר, כרה מחילה (ומכאן فار במובן עכבר, הגברן החופר מחילות לעצמו). וייתכן כי היתה התיבה מלכתחילה במשקל פִּיר — פירות, על דרך זית — זיתים, שיש — שש, וכיו״ב.

אשר לתיבה עַטֵּל (ולעטל — במקום הניקוד המסורתי ולעטלפים); אין זו מצויה לא בלשון מקרא ולא בלשון חכמים; אלא שבלשון הארמית מצוי הפועל המרובע ערטל, שמובנו חשף, גילה; ומן המפורסמות כי נוהגת הארמית ולפרקים העברית שרבוב רי״ש של הפרדת ההטמעה (דיסימילאציה), כגון קרדם כנגד قدم ; ערפל כנגד עפל; ערגל כנגד עגל; גרדם כנגד גדם; כרבל כנגד כבל; וכיו״ב.

ואילו התיבה פיים (פים בכתיב חסר!) תהיה לשון רבים של פה, במובן פתח (מערה, נקיק וכיו״ב)[29].

26) ישעי׳ ב׳ כ׳—כ״א.

27) ר׳ פירושי מפרשינו המסורתיים לפסוק הנ״ל בהוצאת מקראות גדולות; ומן בני זמננו ר׳, ד״מ, נ״ה טור־סיני. לשוננו כ״ח (תשכ״ב), עמ׳ 76—77.

28) ר׳ ד״מ, ערוך השלם (בערך פיר); ואילו י׳ לוי (במילונו, בערך פיר) סבר כי מקורה בתיבת חפיר, שנשמטה ממנה הגרונית שבראשה (כאשר חדלו מלבטאה?).

29) למרות: חרב פיפיות (תה׳ קמ״ט ו׳); שני פיות (שופ׳ ג׳ ט״ז).

מתוך הסבר זה יהיה מובן גם המשך הכתוב: האדם יחפור לו פירות ויחשוף פתחי (מערות וכיו״ב), כדי לבוא להיסתר בהם מפני פחד ה׳ וגו׳. ומודעת היא כי במקומות רבים בהר נחצבו מערות (קברים, או לצרכים אחרים) שפתחיהן כוסו במרוצת הימים בסחף, שנגרף מראשי המתלולים או זקפות הסלעים; ואת אלה יבקש האדם לחשוף, או אם אינם, לפחות לחפור בורות (= פירות) כדי להיסתר בנקיקי הצורים וסעיפי הסלעים.

נמצאנו למדים כי התיבה פיר, הידועה רק מלשון חז״ל, כבר באה במקרא; ונוספת עליה גם תיבה חדשה: עטל, צורה מקראית של ערטל בלשון חז״ל.

ירושלם, י״ד בשבט תשכ״ח

ראשית העתונות היהודית בהולנד

מאת

יעקב טורי

אין ספק, שראשיתה של העתונות היהודית על כל סוגיה חלה בהולנד. ולא יקשה למצוא את הסיבות לכך. המדינה הקטנה, שהשתחררה אחרי מאבק ממושך מעולה של ספרד, היתה בשליש הראשון של המאה הי״ז למעצמה ימית וקולוניאלית מן המדרגה הראשונה, וקשרי הספנות והמסחר שלה השתרעו עד להודו המזרחית והמערבית, על איי‏ה וחופיה. עושר המטרופולין גבר והלך, ואמשטרדם היתה לשוק ראשי של כסף, של סחורות — ושל חדשות. אין פלא איפוא שביחס להתפתחות העתונות עלתה הולנד במהירות למעמד הבכורה בעולם.

אמנם תחילה הקדימו אותה מרכזי־המסחר הוותיקים יותר, כוונציה, וינה, אוגסבורג ושטרסבורג, שכן הורגש בהם, כבר לפני הפעלת בתי־הדפוס להפצתן של חדשות, הצורך במידע על המתרחש בעולם; וכך נמכרו שם, בתפוצה סדירה למדי, גליונות בכתב־יד, שהכילו אוסף של חדשות, כפי שהובאו למקום ע״י נוסעים באניות ובמרכבות הדואר. בוונציה, למשל, נכתבו הגליונות האלה כמעט יום־יום, ונמכרו תמורת מטבע קטנה, ששמה — גאזיטה — הפך לאחר מכן שם נרדף לגליון־החדשות עצמו [1]. בגרמניה נקראו הגליונות „אוויזו" או „צייטונג", ובהולנד — „קוראנט". גם כינויים אלה נתייחדו מאוחר יותר לעתונים המודפסים החדשים [2]. אך היו סוגים אחרים של מה שכונה „בשורות חדשות" או „סיפורי־חדשות" [3], שנכתבו — ומאז 1502 אף נדפסו [4] — בהוצאות מיוחדות ללא המשך. הם דיווחו על מאורעות חברתיים, על קרבות, על אסונות טבע או על ארועים בשדה המדיניות, לפעמים בצורת עלון יחיד — גם בצורה שירית [5] ובלווית תמונות [6] — ולפעמים בצורת קונטרס בן 8 או 16 עמודים.

---

1) L. Salomon, Geschichte des Zeitungswesens, Leipzig 1907 p. 10.

2) שם, שם, וגם Kenneth E. Olson, The History Makers — The Press of Europe, Louisiana State University Press, 1966, p. 153 (Aviso, Zeitung, Coronto, Courant).

3) (Relation, Newe Zeitungen), S. Halle-Antiquariat, Katalog 70, "Newe Zeitungen", Muenchen 1929, Vorwort v. Adolf Dresler: Ueber die Anfaenge der gedruckten Zeitung, p. VIII.

4) Salomon, p. 12; Olson, p. 100; Dresler, Katalog, passim.

5) על השירים ביידיש כצורה ראשונית של העתונות, השוה י. שאצקי (על תולדות העתונות ביידיש) ב„אלגעמיינע ענציקלאפעדיע", כרך „יידן ג" (ניו־יארק 1943) טור 201—202.

6) למשל ה־Broadsheets באנגליה; השוה Olson, עמ' 6.

אף־כי פיגרה הופעתה של העתונות המודפסת אחרי העתונות הכתובה ואחרי העלונים והקונטרסים המודפסים, היא החלה בראשית המאה הי״ז במסע נצחון שלה. תחילה הופיעו העתונים אחת לשבוע, ומאוחר יותר אף פעמיים־שלוש, ודחקו לבסוף כליל את העתונות הכתובה. אמנם קונטרסים ועלוני־חדשות הוסיפו להתקיים, ובמידה מסוימת ניתן לראות בעיקר בקונטרסים עוקבים על נושאים דומים את הגרעין להתפתחותם של התקופונים המודרניים; אך את מקומם ככלים להפצת ידיעות שוטפות תפסו במאה הי״ז העתונים, שנדפסו תחילה בגרמניה, והחל ב־1618 גם בהולנד. ולא ארך הזמן והולנד היתה, עוד לפני גרמניה, לארץ העתונות החשובה ביותר.

הגורם לכך נעוץ בחופש הפוליטי היחסי ששרר בארץ זו. גם פירסומי־החדשות היו בהולנד פחות כפופים לצנזורה קפדנית או לאינטרסים של החצר ושל הממשלה [7] מאשר בשאר הארצות. יתר־על־כן, בהולנד התקבצו גולים פוליטיים ממדינות שונות, ובעיקר מצרפת, ומיד התפתחה גם עתונות בלועזית, שנועדה בחלקה למהגרים עצמם, ובחלקה ליצוא חשאי אל ארצות־מוצאם [8]. לפעמים היו עתונים אלה סתם מהדורה מתורגמת של עתון הולנדי סדיר.

גם ראשוני היהודים „הפורטוגזיים", צאצאי האנוסים ופליטי האינקויזיציה, היו בבחינת מהגרים פוליטיים, שביקשו מקלט בארץ־החירות דאז. הם הסתגלו במהירות אל החיים בהולנד, וכבר כיובל־שנים אחרי ראשיתו הצנועה הגיע היישוב היהודי באמשטרדם לידי שגשוג כלכלי ניכר, ונטל חלק פעיל בפיתוח עושרה של העיר. גם ביחס למעמדם המשפטי יכלו היהודים להתפאר במחצית המאה הי״ז, כי הממשלה נטלה אותם תחת חסותה, והעניקה להם הכרה כנתינים, וכי באמשטרדם גופא לא חסר להם אלא מעט ל„אזרחות הקטנה" בעיר [9]. עשירי העדה הספרדית ומלומדיה באו במגע יום־יומי הדוק עם הולנדים משכבות מקבילות, וכך נוצרה השפעת־גומלין ניכרת בחיי הכלכלה והתרבות.

אפס היישוב היהודי הספרדי לא היה פתוח ללא־סייג ביחס להשפעות הסביבה. דווקא צאצאי האנוסים, ששיבתם אל היהדות היתה צעד מודע ומופגן, הסתגרו מבחינה מסוימת בריגוריזם קפדני ממשבי־רוח חפשיים, שעלולים היו לגרום לפרץ בחומת

---

7) Olson, p. 154.

8) דומה שכבר ב־1620 הוצאו לבריטניה גליונות באנגלית (Olson, p. 6.), ומאז 1639 הופצו בעיקר עתונים בצרפתית. השוה: E. Hatin, Les Gazettes de Hollande et la Presse Clandestine, Paris 1865, p. 56.

9) כך בפירוש בהצהרה ההולנדית נגד אפליית ספרד כלפי יהודים הולנדיים. הודפסה בספרו של Raphael Mahler, Jewish Emancipation, A Selection of Documents, no 2, p. 10—11. יהודי ניו־אמשטרדם, היא ניו־יורק, בתביעתם לשויון במושבה שמעבר לים, טענו בפירוש, שאחיהם במטרופולין נהנים מן האזרחות העירונית. M. Schappes, A Documentary History of the Jews in the U. S., no, 1—4. אפס, טענה זו היתה מוגזמת. אסור היה ליהודי אמשטרדם לפתוח חנויות ולעסוק ב„מכניקה", ובכך נפלו זכויותיהם מזכויות האזרחות הפאסיבית, הקרויה גם „אזרחות קטנה".

יחודם, והמקרים של אוריאל אקוסטא וברוך שפינוזה יוכיחו את חומרת האמצעים למניעת כל סטייה מדרך הציבור המקובלת. באווירת הריגוריזם לא ייפלא, שנשתמרה אפילו הלשון הפורטוגזית והספרדית־קאשטיליאנית כשפת־דיבור יום־יומית. ואכן, בלשונות אלו הוצאו במאה הי״ז הפירסומים הראשונים באמשטרדם, שניתן לסווגם בתור „עתונות", ובכך היו יהודי הולנד לחלוצי העתונות היהודית בעולם כולו.

באופן כללי יש לומר, שהתהוותה של העתונות היהודית התנהלה באותן הנסיבות הנוחות, שבהן הגיעה העתונות הכללית בהולנד לידי שיגשוגה: המשא־ומתן הכלכלי היה תלוי במידה ניכרת במידע מדויק על תסבוכות פוליטיות, על מלחמות, על תנועותיהן של אניות ואף על אסונות־טבע. אין לראות איפוא בראשית צמיחתה של עתונות יהודית מגמה כלשהי להתבוללות, כי־אם רק סיפוק הצורך בידיעות על המתרחש בזירת ההתעסקות הכלכלית. תחילה ניתן סיפוק זה על־ידי מכתבים פרטיים, שמקבליהם הביאום לפעמים למקום המפגש בבית הכנסת [10] או — להבדיל — בבורסה. מערים שונות ידוע, שהיהודים, ובעיקר הפורטוגזים, אירגנו חלוקת־מכתבים יעילה במקומות מגוריהם, ועד־כדי־כך היו להוטים אחרי החדשות, שמכתבים חולקו אפילו בשבתות [11]. לכן אין תימה, שבמרכז המסחרי מן המדרגה הראשונה כבאמשטרדם היתה קרקע נוחה ביותר להתפתחותו של שירות־ידיעות באמצעות העתונות.

ואכן הופיעו בבתי הדפוס שבאמשטרדם פירסומים יהודיים מכל שלושת הסוגים שנזכרו לעיל — עתונות סדירה, קונטרסי־ידיעות ותקופונים על נושאים מוגדרים. לפי שלושת סוגי העתונות ניתן לסווג גם את אופי תכנה: העתונות הסדירה, שהיתה השלב הראשון של ההתפתחות, הוקדשה רובה ככולה למידע כללי; הקונטרסים הפיצו ידיעות בעלות ענין יהודי, ואילו גילגוליהם המאוחרים — התקופונים — נתייחדו להם שני תפקידים מיוחדים: הם היו לבמה פובליציסטית, לכתבי פולמוס או לכתבי־עת מדעיים וספרותיים.

תחילה היתה היוזמה להוצאת כתבי־העת בידי הספרדים. בבית הדפוס הידוע של דוד די קאשטרו טרטש ראה אור העתון הקאשטיליאני הראשון Gazeta de Amsterdam: משה פריירה דה פאיבה מסר לדפוס את קונטרס־החדשות הפורטוגזי הראשון, על יהודי קוצ'ין, והתקופון הראשון, „פרי עץ חיים", יצא לאור בראשיתו בבית הדפוס של עטיאש [12].

אך כשם שהספרדים באמשטרדם הופתעו מהתפתחותם המספרית והכלכלית המהירה של האשכנזים, שהשתקעו אך זה מקרוב במקום, כן הופתעו עד־מהרה מן היוזמה שגילו האשכנזים בשדה העתונאות. במקביל ל„גאזיטה" הופיעו „קורנטין" ביידיש, ואף הקונטרס הפורטוגזי על יהודי קוצ'ין תורגם מיד ליידיש, ותרגום ומקור כאחד הודפסו

10) וראה את המסופר בזכרונותיה של גליקל מהאמלן על הפצת הידיעות על אודות שבתי צבי, הוצאת דוד קויפמן, פרנקפורט 1896, עמ׳ 81.

11) בהמבורג נאלץ המעמד להתערב ולהטיל עונשים כדי להפסיק מנהג זה. השוה: Aus dem aeltesten Protokollbuch d. Portugesisch-Juedischen Gemeinde in Hamburg, JJLG X (1913), p. 286.

12) על כל הפירסומים הללו, ר׳ להלן בטכסט. על בתי הדפוס, השוה: חיים דב פרידברג, תולדות הדפוס העברי, אנטוורפן תרצ״ז.

בבית־הדפוס של אורי פייבש הלוי. רק הדפסת תקופונים על־ידי האשכנזים בעברית או ביידיש נתאחרה בשמונים עד מאה שנה [13] לעומת „פרי עץ חיים". ואז, בשלהי המאה הי״ח, התחדשה פעילותם של יהודי הולנד בשדה העתונות ביתר שאת, עד שמכל עשרים התקופונים היהודיים, אשר על קיומם ברחבי אירופה נודע מראשיתם ועד לימי נפוליאון, הופיעו כמחציתם באמשטרדם ובהאג.

* * *

כאמור, פתחה הגאזיטה די אמשטרדם את שורת העתונים — עד כמה שאפשר לקבוע כיום. כי כשם שאין וודאות, שהגליון הידוע הראשון של הגאזיטה מן ה־14 בינואר 1675 היה באמת הראשון שראה אור, כן אין וודאות שהעתון עצמו היה הראשון מסוגו. העובדה, שהגאזיטה הופיעה באורח סדיר פחות או יותר במשך 15 שנים תמימות [14], מאששת את הצלחת המפעל מבחינה כלכלית ופותחת פתח להשערה, כי לפני הגאזיטה ולאחריה הופיעו אולי עוד עתונים יהודיים [15]. הצלחת העתון מסבירה גם את שקידתו של דוד טרטש המדפיס על טירחת ההוצאה, ואין כל מניעה להניח, שטרטש גילה את מקור ההכנסה כבר בסמוך לייסוד בית־הדפוס שלו ב־1660. הנחה זו [16] יכולה להסתמך על תולדות העתונות הלועזית באמשטרדם, שראשיתה חלה כבר בשנות העשרים והשלושים של המאה, והיא מקבלת חיזוק על־ידי עצם שמה של הגאזיטה שלנו, המזדהה לחלוטין עם שמו של עתון בלשון הצרפתית, „גאזיטה דה אמשטרדם", שהוצא מאז 1663 על־ידי מדפיס הולנדי [17], בשביל מהגרים מהארץ השכנה ובשביל הברחתו אל מעבר לגבול. נקל לשער, שגם הגאזיטה היהודית־הספרדית החלה מופיעה כבר שנים אחדות לפני 1675 — כלומר סמוך יותר למועד הופעתה של הגאזיטה הצרפתית — ושנפוצה כמוה לא רק באמשטרדם, כי־אם גם ביישובי האנוסים

13) על כך להלן בטכסט.

14) ביחס לימי ההופעה מעיד המיספור העוקב, כי יצאו פעם בשבוע, ביום ב׳. חלק ניכר משנתון 1675 נמצא ב־Rosenthaliana, אמשטרדם וכן גם גליון אחד מיום 3 ביולי 1690. ר׳ System. Catalogus van de Judaica der Bibliotheca Rosenthaliana I, p. 14. Cf. C. P. Burger Jr. Het Boek, 1923, p. 57 seq. בספרית „עץ חיים" נמצא השנתון 1678. ר׳ J. S. Da Silva Rosa, Die Spanischen und Portugiesischen gedruckten Judaica in der Bibliothek des Jued. Portug. Seminars 'Ets Haim' in Amsterdam (1933), no. 38.

15) בביבליוגרפיה „העתונות בלאדינו" מאת מ. ד. גאון, נזכרת הגאזיטה רק בקיצור בהקדמה (עמ׳ 9), באשר לא נדפסה בלאדינו כי־אם בקאשטילית, אך גאון נותן ביטוי להשערה שבטכסט.

16) הובעה בראשונה ברמז ע״י יעקב דא סילווא רוזא ב־„זאמלבוך לכבוד דעם צוויי הונדערט און פופציקסטן יובל פון דער יידישער פרעסע" (ערך י. שאצקי, ניו־יורק 1937), עמ׳ 7.

17) La Gazette d'Amsterdam (Corneille Jansz) 1663—1677. Cf. E. Hatin op. cit., p. 139. עתון זה הופיע תחילה פעם אחת בשבוע, ולאחר־מכן — פעמיים. אפשר שהופיע גם אחרי שנת 1677, אך גליונותיו לא נשתמרו.

באשר הם, ואולי אף הוברחו גליונותיה לספרד ולפורטוגל[18]. מתעודתה זו מסתבר קו אופי אחד, שהוא לכאורה תמוה: געדרות ממנה ידיעות בעלות ענין יהודי מיוחד[19]. ואולי הושמטו אלה בכוונה כדי למנוע סכנה מאנוסי חצי האי האיברי? מכל מקום מוכיח העתון גם „את השפעתה של אמשטרדם הפורטוגזית־יהודית על שאר מרכזי האנוסים", וגם „את חשיבותה כמרכז למסחר"[20] ולמידע במאה הי"ז.

כשם שאין לומר דברים ברורים על ראשיתה של הגאזיטה, כן מעורפלות התחלותיו של עתון האשכנזים ה„קורנטין". הביבליוגרפים קובעים[21], שהגליון הידוע הראשון הוא „דינשטאגישי קורנטין", מיום כ"ג מנחם אב תמ"ו (13 באוגוסט 1686), אך אין זה נכון. מתוך עיון בעותק היחיד מאוספו של דוד מונטיסינוס[22] מתברר, שגליון זה כלל אינו נראה כגליון־בכורה. אין בו שום מודעה מאת המו"ל על אופן הופעתו והפצתו של העתון. גם צורתו נושאת את חותם הקביעות ואינה משתנית עד לדצמבר אותה שנה. עד אז הופיע העתון כסדרו פעמיים בשבוע, בתור „דינשטאגישי קורנטין" ו„פרייטאגישי קורנטין". אך עובדות אלו בלבד אין להן כוח־ראיה רב, שכן לא נודעו לנו שערים ראשונים של עתונים קמאיים אחרים, ואין אנו יודעים מה היתה צורתם. הראיה העיקרית נמצאת בעובדה, ששני הדפים הסופיים בעותק מונטיסינוס, המצורפים למספר האחרון של העתון, אינם שייכים כלל לגליון ההוא מיום א' טבת תמ"ח, 5 בדיצמבר 1687. בולט הבדל טיפוגרפי, וכן חתומים הם „על־ידי המסדר ה"רר משה ב"ר אברהם אבינו זצ"ל: פה ק"ק אמשטרדם בבית המחוקק ה"רר אורי פייבש בה"רר אהרון הלוי ז"ל[23]", — כלומר הם שייכים לתקופה שלפני ה־6 ביוני 1687[24], עת הועברה הדפסת הקורנט[25] לידי דוד טרטש. בדיקת תוכנם של שני הדפים מלמדת, שהם מכילים ידיעות משנת 1686, הנושאות כולן תאריכים הקודמים לתאריכי־הידיעות בגליון „הראשון" מן ה־13 באוגוסט. משמע: לפנינו המחצית השניה של ה„פרייטאגישי קורנטין" מיום י"ט מנחם אב תמ"ו, 9 באוגוסט 1686! הם נכרכו בטעות בסוף הקובץ משום שחסרים הם כותרת, ואיש לא טרח לבדוק את מהותם. מכך אפשר להסיק: אם הופיע גליון אחד לפני המועד, שנחשב עד עתה כיום ראשיתה של העתונות ביידיש, סביר הוא, שהופיעו גם גליונות רבים נוספים לפני תאריך זה. הפער בין העתונות הקאשטילית והעתונות ביידיש קטן איפוא לעומת המשוער עד כה, אם במעט ואם בהרבה.

18) השערה זו הובעה בראשונה ע"י S. Seeligmann ונתקבלה ע"י J. S. Da Silva Rosa, 'Geschiedenis der Portugeesische Joden te Amsterdam 1593—1925', (Amsterdam 1925), p. 98.

19) שם, שם.

20) שם, עמ' 99.

21) למשל שאצקי ודא סילווא רוזא (ביידיש, כמו בהערה 16), עמ' 9.

22) מיקרופילם בספריה הלאומית והאוניברסיטאית בירושלים.

23) הגר משה בר אברהם מניקולשבורג עבר מאוחר יותר אף הוא אל דוד טרטש והוסיף לסדר את ה„קורנט". פרטים עליו ושאר פרטים ביבליוגרפיים אצל שאצקי ודא סילווא רוזא (כמו הערה 16), עמ' 7—19.

24) כלומר הגליון האחרון אצל אורי פייבש ראה אור ב־3 ביוני 1687.

25) „קורנט" נקרא בדפוס טרטש, „קורנטין" בפי אורי פייבש.

ולא עוד, אלא איש לא שם לב עד כה, ששני העתונים, היידי והקאשטילי, הופיעו במחציתה השניה של שנת 1687 לפחות באותו בית־דפוס, ונשאו שניהם בכותרתם סמל זהה; ונמצא איפוא המדפיס הספרדי דוד טרטש אחראי להוצאת עתון יידי![26] בכל־זאת לא ניתן לקבוע, באיזו מידה זהה תוכנם של שני העתונים היהודיים הראשונים, שכן לא קיימים גליונות מקבילים. אך ייתכן מאד, ששניהם שאבו מאותו המקור הלועזי, בין שהיתה זו הגאזיטה בצרפתית ובין שהיה זה עתון הולנדי.

ההבדל הבולט בין הגאזיטה והקורנטין הוא בכך, שהאחרון הביא גם חדשות על ענינים יהודיים — אמנם מספרן אינו מרובה במיוחד, ואינן מודפסות בהבלטה או במדור קבוע. תכופות צמודות הן לחדשות הכלליות מזירת המלחמות, כמו למשל הידיעות הראשונות על סבלותיהם של יהודי אובן (= אופן) בזמן כיבושה של העיר[27]. לפיסקה מיוחדת זכו רק ענינים יהודיים מעטים, כגון פעולת יהודי האימפריה ההאבסבורגית לפדיון שבויים[28]; וזאת משום שפדיון השבויים היה כנראה בכלל קרוב לליבו של המלבה"ד, כפי שיוצא גם מדיווחו על מקרים דומים[29]. ביחס למאורע מזעזע אחר — שריפתם של שלושה אנוסים בליסבון, שבחרו במיתה על קידוש השם ולא אבו להתכחש למורשת אבותיהם[30] — העמיד המלבה"ד אפילו את הידיעה באורח הפגנתי בראש הגליון, ובצאתו מאלמוניותו הוסיף על העובדות את מה שיש לראות אולי כמאמר־מערכת ראשון: הוא מנסח את תגובתו על המאורע במשפט נוקב אחד: „אבל ד' הוא שופט צדק, היודע לעמוד בעתו על דמם השפוך של נקיים — אמן סלה".

מתוך כל אלה ניתן להסיק, שפרטים אחדים על גורל היהודים הגיעו במכתבים מיוחדים אל יהודי אמשטרדם, ולא הועתקו מן העתונות ההולנדית, כפי שהועתקו רוב הידיעות האחרות ב„גאזיטה" וב„קורנטין". ואף־כי לא בטוח, שהסיפור על אודות האנוסים לא נמסר גם ע"י העתונות הכללית, שאף היא הביאה לפעמים סיפורים כאלה, מכל מקום ניתן להצביע לפחות על שתי ידיעות (בנוסף לאלו על פדיון־שבויים), שנבעו בוודאי ממקורות יהודיים: האחת מוסרת את תוכנו של מכתב מליוורנו על סכנת־פרעות בטוסקנה, שממנה ניצלו היהודים על־ידי תשלום כופר־נפש גדול[31]; והאחת היתה בחינת תיקון לידיעה קודמת על יהודי רומא. תחילה סופר, שלרגל הפגנות השמחה בעת כיבוש אופן הציק ההמון ליהודים „בלילות ע"י זיקוקין די נור",

26) מכאן, ששלילתו הפסקנית של שאצקי (שם, עמ' 19) את דעת דא סילווא רוזא, כי ה„קורנטין" חיקו את ה„גאזיטה", מאבדת הרבה מתוקפה.

27) קורנטין, 24 ו־27 בספטמבר 1686. מספרי התאריכים, ובעיקר התאריכים העבריים אינם מדויקים. לפיכך ציטטתי לפי התאריכים הלועזיים. יש להתייחס בזהירות אל התאריכים הניתנים אצל מ. וינרייך: „די באבע פון דער יידישער פרעסע", צוקונפט 1928, עמ' 679—683. אך הידיעות היהודיות הרבות המועתקות שם הולמות ברובן את האוריגינל.

28) קורנטין, 31(!) ספטמבר 1686. ארבע מאות שבויים כבר נפדו, תמורת מאה עד מאתיים זהובים לכל אחד.

29) כך למשל גם בעת הידיעה על כיבוש נאפולי די רומאניה בידי הוונציאנים, קורנטין, 15 אוקטובר 1686.

30) קורנטין, 23 באוגוסט 1686.

31) קורנטין, 17 ספטמבר 1686.

ושבוע לאחר מכן פורש, שהוטל על היהודים עצמם להפריח בגיטו זיקוקין, שאולצו לקנותם בכספם שלהם[32]. מנהג עתונאי זה של „תיקון" היה איפוא קיים כבר בתקופה הקמאית. מכל מקום יוצא, שלא כל הידיעות על עניינים יהודיים נבעו בהכרח משירות־ידיעות עצמי של המלבה"ד, שכן גם עתונים כלליים פירסמו ידיעות על אודות היהודים, אם היו סנסציוניות במידה מספקת. כך, למשל, ניתן לשער שהקטע על „רוצח היהודים" מהאמבורג ועל פסק־דין המוות נגדו ונגד הוריו[33] הועתק מן העתונות הכללית, כמו שאר הפריטים הסנסציוניים, המהווים עד היום חלק מריקמת העתון העממי: סופת רעמים בוונציה, דבר בקהיר, שהפיל רבבות חללים, אבדן שתי אניות בדרכן לגרינלנד — כל אלה וכיו"ב ניתן למצוא בגליון אחד של העתון בן ארבעת העמודים[34]. בגליונות אחרים מרובות הידיעות על תנועות אניות, על שודדי־ים או על עיסקות בורסה, ואף מידע לוקאלי, כגון ביטול מרכבת הדואר בין אמשטרדם וארנהם, אינו חסר.

למרות רב־גוניות הידיעות לא היתה, כנראה, תפוצת הקורנטין שוה לזו של ה„גאזיטה"; שכן לא יכול היה המדפיס להתמיד בהוצאתו של הקורנטין פעמיים בשבוע, ותכופות הופיע רק פעם אחת, ביום ו'. יום זה היה לאחר מכן למועד קבוע של הופעת עתונים יהודיים רבים, באשר לקראת השבת התעניינו כל בני הבית בגליון־החדשות[35]. בכל אופן אין לומר בוודאות, אם המספר מיום ו', 5 בדיצמבר 1687 — האחרון בקובץ מונטיסינוס — היה באמת האחרון שהופיע, ואם הקורנט נסגר דווקא אז בשל תפוצה בלתי מספקת. רק דבר אחד יש לקבוע: העתון היידי לא האריך כנראה ימים כעתון הקאשטילי, משום שחוג קוראיו של הראשון היה עני יותר מחוג קוראיו של האחרון.

* * *

בכל זאת היו גם קוראי יידיש להוטים אחרי חדשות מיוחדות, והיו מוכנים לשלם עבורן טבין ותקילין. זה מסתבר מתוך המפעל העתונאי השני, שנעשה במשותף על־ידי ספרדים ואשכנזים באמשטרדם: כאשר הגיעו לעיר בשנת 1687 הידיעות הראשונות על אודות יהודי קוצ'ין, שישבו בארץ ההיא כביכול מאז חורבן ירושלים ושמרו על מנהגי ישראל, הורגשה התרגשות ניכרת בין יהודי הולנד, וההזדמנות נוצלה להוצאת קונטרסי־חדשות מיוחדים. כמדפיס הקדים במקרה זה אורי פייבש הלוי את דוד טרטש, שהעביר לידיו זה־עתה את הדפסת ה„קורנט". אמנם גם הקורנט הזכיר את יהודי קוצ'ין, אך הוא עשה זאת באיחור ובקיצור נמרץ[36]. וזאת כנראה מטעמי התחרות, שכן הצליח אורי פייבש הלוי בענין זה לגמול לטרטש על „חטיפת" הקורנט, בהוציאו לאור את הקונטרס גם במקורו הפורטוגזי (אם־כי על חשבון מחברו) וגם בתרגומו היידי. המקור נושא

32) קורנטין, 8 ו־15 אוקטובר 1686.

33) למשל, קורנט, 13 ספטמבר 1687.

34) גליון מן ה־20 באוגוסט 1686.

35) כך כתוב בפירוש באחד העתונים המאוחרים יותר של אמשטרדם: „אמשטרדאמשי יודישי וואכליכי נייש פרצילר" (תקל"ו), שעליו ידובר עוד להלן.

36) קורנט, 27 באוגוסט 1687, י"ז באלול תמ"ז. כלומר אחרי הופעת הקונטרס הפורטוגזי.

את השם: Notisias dos Judeos de Cochim[37]. מיד נעשה ממנו גם עיבוד ספרדי מקוצר, המעניין דווקא בגלל כותרתו; היא מכילה את התיבה Relacion[38], הרומזת על קונטרס־חדשות, כמקובל בתקופה ההיא; והשאלה, אם נמצא לנגד עינינו חיבור אתנוגרפי סתם או חיבור דמוי־עתון, מקבלת — לפחות לגבי הנוסח הספרדי — תשובה הנוטה לצד העתון. גם התרגום היידי, שנדפס ע"י אורי פייבש בזריזות יוצאת מן הכלל. ופיגר רק בעשרה ימים אחרי המקור הפורטוגזי[39], מאשר ע"י כותרות־העמודים „צייטונג אויז אינדיא" את התחושה, שאכן לפנינו קונטרס־חדשות במקביל לסוג ה־Newe Zeitung מן הספרות הכללית[40]. גם היקפו — 16 עמודים אוקטבו — מאשש במידה מסוימת את סוגו.

לא זו בלבד שיש כאן גליון־חדשות בצורתו המקובלת אצל לא־יהודים, כי־אם הפצתו היתה מהירה ורחבה ביותר: זמן קצר אחרי התרגום הספרדי והיידי של אמשטרדם הופיע תרגום — או עיבוד — יידי נוסף ועצמאי בפראג. כותרתו העיקרית היא „וארהפ־טיגי קונטשאפט", וכותרות העמודים נושאות מלה אחת: „חידושים"[41], המכריזה בבירור על מהות הקונטרס.

תהיה אשר תהיה צורתה החיצונית של החוברת — יש בתוכה לפחות פרט אחד, המקנה לה אופי של חלוץ התקופונים הפולמוסיים: גרעין העובדות דומה בשתי המהדורות היידיות, זו מפראג וזו מאשטרדם, אך שתיהן מפרשות את המקור לפי ראות עיניהן. הכוונה לאו דווקא לעיבוד חפשי, לקיצורים וכד', שהיו נהוגים אז בכל מלאכת ההעתקה מלשון ללשון, כי־אם לענין של פרשנות, של התייחסות עקרונית אל מאורעות העומדים ברומו של עולם. הרי בשתי המהדורות נזכר שבתי צבי, ושתיהן מוסרות את הענין ברוח

37) Notisias dos Judeos de Cochim, mandadas por Moseh Pereyra de Paiva, E a cuya custa se imprimerao, Em Amsterdam, Ury Levy, Em 9. de Elul 5447 = 19. septembre 1687 (15 pp.) 4. Cf. M. Kayserling, Biblioteca Espanola-Portugaeza-Judaica, Strasbourg 1890, p. 88. (התאריך הלועזי אינו נכון וצ"ל: 19.8)

38) שם, שם: Relacion de las Noticias de los Judios de Cochim, M. S.

39) ה„הסכמה" של החכם ר' יצחק אבוהב נושאת את התאריך ט' באלול תמ"ז. היא נדפסה (בתרגום) גם במהדורה היידית, הנושאת על השער את התאריך י"ט באלול תמ"ז. השער המלא ביידיש הוא: „קעניס דער יהודים פון קושין, גישיקט דוריך משה פרערא דפייבא, נדפס בבית ע"י המחוקק הגביר החב"ר אורי פייבש בלא"א החב"ר אהרון הלוי זצל"הה, ביום ה', י"ט אלול תמ"ז לפ"ק". העותק שראיתי (Bodleiana Opp. Oct. 1131-olim 903) הוא מהדורה נוספת משנת 1713 ונושא על שערו את התוספת הבאה: „אונ' איז ווידר הער דרוקט ע"י שמואל בן יודא שמש ע"ה, ביום א', ג' סיון, תע"ג לפ"ק בק"ק אמשטילרדם".

40) שאצקי (כמו בהערה 16), עמ' 16—17, חולק על דעה זו (אגב — באי־דיוקים בפרטים ביבליוגרפיים), באשר לדידיה „עתון" אינו יכול להיות קונטרס. ברם השתדלנו להראות בהקדמתנו, כי קונטרסי־החדשות החד־פעמיים, שנשאו תכופות את השם „צייטונג" — כמו כותרות־העמודים בספרון שלנו — היו סוג של „עתונות", ומה גם, שכאן מעיד התוכן, עוד יותר מן השם, על המגמה להפצת חדשות.

41) „וארהפטיגי קונטשאפט... נדפס שנית פה בק"ק פראג... שנת תמ"ח, לפ"ק, על־ידי המחוקקים בני הר"ר יהודא ב"ק זצ"ל." Bodleiana, Opp. 8, 1103 — 22.

מנוגדת לחלוטין[42]. במקום דיון ארוך על פרשה זו, מוטב להקביל את נוסחאות שתי המהדורות (בתרגום עברי):

מהד׳ אמשטרדם

„על אודות שבתי צבי הגיעה אליהם ידיעה בשנת כ״ו, ומושלה של קוצ׳ין קיבל באותו הזמן את תמונות שבתי צבי ונתן הנביא. אך היהודים לא שמו לבם לכך. וזמן־מה לאחר־מכן הגיעה אליהם ידיעה בדרך מכה, שהוא היה לכופר והפך לתורכי. ואף־על־פי שידיעה זו נודעה כאן כבר כעשרים שנה, פגשתי כאן שליח מחברון בשם עמרם הכהן. הוא ביקר כבר במאתיים קהילות ויותר, ובמידה כזאת חסר האיש בינה, שביקש להוכיח לי, כי הגביר הזה ש״צ עודנו בחיים, וכי כל הקורות אותו אינם אלא חבלי משיח״.

מהד׳ פראג

„על אודות שבתי צבי הגיעה אליהם ידיעה בשנת תכ״ו, והשר של קוצ׳ין קיבל באותו הזמן את תמונות שבתי צבי ונתן הנביא. ואז היה פה שליח מחברון בשם עמרם הכהן, המוכיח, כי ש״צ זה ונתן הנביא עודם בחיים ונשמרים בדרכי רזין, וכל הקורות אך חבלי משיח, כפי שמעיד גם הפסוק בדניאל (ובא משיח ואין לו), שפירושו — אפילו כשיבוא משיח, לא יהיה לו כוח עד שלא ייעלם שוב לזמן־מה. ובהגיע הקץ, ישלחנו ד׳ בשנית״.

הואיל והמקור והתרגום היידי הראשון של אמשטרדם נושאים את הסכמת החכם ר׳ יצחק אבוהב, יש להניח בוודאות רבה, שהנוסח של אמשטרדם, המסתייג מש״צ, הנו קרוב למקור, ואילו הנוסח של פראג[43] משרת מטרה אידיאולוגית ברורה. מטרה זו בולטת גם בסיום החיבור, הכולל שאלות ותשובות ביחס למנהגיהם של יהודי קוצ׳ין ולקיום המצוות על־ידיהם. בעוד שנוסח אמשטרדם מפרט ומטעים את זהות המצוות המעשיות הנהוגות בקוצ׳ין עם אלה של יהודי אירופה, מדלג נוסח פראג על הפירוט ומפליג תחתיו בתקוות לחידוש בית־המקדש, המסתכמות בפסוק „עוד אבנך ונבנית״; ובמקום הסיום המסורתי „תושלב״ע״ של נוסח אמשטרדם, הוא מסיים: „יהי רצון, שיבנה בית המקדש במהרה בימינו אמן!״

הנה־כי־כן הפך קונטרס־חדשות לכתב מגמתי־אידיאולוגי, ואף בזה קבע לעצמו מקום בהתפתחות העתונות היהודית, כאב־טיפוס לקונטרסים ולתקופונים מאוחרים, שבאו לנקוט עמדה במלחמת־הדעות בשלהי המאה הי״ח. ברם, אף אם נמצאים בו שניים מסימניה המובהקים של הספרות העתית המאוחרת — הפצת דעות והפצת ידיעות — מכל מקום חסר בו הסממן הצורני האחד, שלדעת רבים קובע את מהותה האמיתית של העתונות: ההופעה הפריודית. סממן זה נתייחד למפעלם העתונאי הבא[44] של יהודי אמשטרדם — ל„פרי עץ חיים״.

* * *

42) לא יכולתי לבדוק את המקור הפורטוגזי או את המהדורה הראשונה של תרגום אמשטרדם, ולכן אין בידי לקבוע, מה היתה גישת המקור.

43) המזכיר רק אגב אורחא, שהמקור הודפס בהסכמתו של אב״ד דק״ק אמשטרדם כמוהר״ר יצחק אבוהב. יש, כמובן, סטיות נוספות של נוסח זה מן הנוסח של אמשטרדם.

44) נתעלם כאן מן ה„לוח״, שאין לשייכו לעתונות, כל־עוד אין בו מוסף ספרותי או חומר נוסף אחר; „לוחות״ פונקציונליים הודפסו כבר במאה הט״ז בוונציה, וסמוך לשנת 1700 הופיעו אף באמשטרדם.

ראשיתו היה מיצער. הישיבה הפורטוגזית הנודעת „עץ חיים״ הוציאה בין השנים 1699 ו־1728 רק דפים מעטים של שאלות ותשובות, ובסך־הכל נדפסו במשך שלושים שנה אלה לא יותר מארבעה־עשר פסקים בבית־הדפוס של עטיאש[45]. אפס הספק, אם ניתן לראות באלה משום כתב־עת, מתפזר נוכח שתי עובדות: ראשית מצאה פעולת־ההוצאה של שו״ת באורח פריודי מחקים, ובית מדרשו של ר׳ יצחק לאמפרונטי, תלמוד־תורה פיראר׳ה, פירסם במשך שנה אחת (עת״ה־1714/15), בצורת שלושה קונטרסים עוקבים, שלושה „פסקים״ של תלמידי המוסד באישורו ובחתימתו של רבם ר׳ יצחק לאמפרונטי, כולם בכותרת משותפת, הכוללת את המלים „בכורי קציר״[46]; ושנית — „פרי עץ חיים״ עצמו החל מופיע עם פסק ט״ו משנת תפ״ט (1728/29) אחת לחודש, במיספור עוקב ובצורה פחות או יותר סדירה למשך עשרות בשנים. הפסקים הראשונים, וכן כרך ב׳, נדפסו אצל אברהם עטיאש, ואילו כל השאר בבית הדפוס של פרופס כ״ץ. בסך הכל הופיעו עד שנת 1807 י״ג כרכים, המכילים 952 שו״ת. האחרונה נושאת את התאריך כ״ד מרחשון תקס״ח. לאורך־חיים כזה של 80, או אף 110 שנה הגיעו שנים־שלושה תקופונים יהודיים בלבד, ואף אלה רק בימינו אנו.

אם־כי זעום היה מספר העותקים של „פרי עץ חיים״, שלא נועדו כנראה אלא להנהלת המוסד, למוריו ולתלמידיו הבכירים („העולים במדריגה העליונה מהממשלה הראשונה״)[47], בכל זאת נודעת לקבצים חשיבות רבה בתולדות העתונות היהודית: ראשית־כל היה זה כתב־העת העברי[48] הראשון, ושנית ניתן לראות בו אב־טיפוס של תקופון מדעי, הבא להוסיף דעת וידיעות — דעת התורה וידיעת ההלכה. ואכן הלכו בעקבותיו תקופונים תורניים אחרים[49]. ולא עוד, אלא במובן מסוים יש בו משום תקדים לשנתונים של בתי־המדרש לרבנים מן המאות הי״ט והכ׳. בכיוון זה רומזות גם ההקדמות לתשובות וההקדשות לראשי הישיבה, למוריה ולנאמניה, אשר מצויות במספר לא־מבוטל, לעתים מיד אחרי השער, ולעתים בין שתי תשובות. אמנם רוב ההקדשות אינן חורגות מגדר המליצות השגורות ואינן מכילות כל חומר עתונאי או ספרותי, וספק אם יש לראות בהן משום גשר אל הספרות העברית המאוחרת, אך לפחות שתים מהן ראויות לשימת־לב, באשר מתבטאים בהן לבטח ניצני השכלה בנוסח המאה הי״ח. האחת היא מאת דוד פראנקו מנדס, והיא מגוללת את תולדות הישיבה ואת תולדות הדפוס של „פרי עץ

45) ביבליוגרפיה ומפתח שיטתי אצל: Menko Max Hirsch, Frucht vom Baum des Lebens, Berlin-Antwerpen 1936. את ההיסטוריה של „פרי עץ חיים״ כתב — בתוך ההקדמה לקובץ התשיעי — דוד פראנקו מנדס. הוא קובע כשנת־הראשית את שנת תנ״ט — אך התשובה נושאת את התאריך פ׳ כי תשא תנ״א.

46) ראשית בכורי קציר, תוספת בכורי קציר, עיטור ביכורי קציר, ויניציאה, עת״ה.

47) M. M. Hirsch, op. cit., p. 2. ולפי עדות מסוימת לא נדפסו יותר מ־15 עותקים של הכרכים הראשונים ו־12 מן האחרונים. — ההבאה מתוך השער לכרך ה׳, המוכתר באוריגינל „חלק שלישי״.

48) רק חלק של שאלה אחת (מס׳ 460 — הירש) הוא בלאדינו.

49) למשל: הגליונות העבריים של „שומר ציון הנאמן״, אלטונה תר״ו—תרט״ז (נדפס מחדש בשיטת הצילום בניו־יורק, תשכ״ג).

חיים" [50]; והאחת היא מאת יוסף מונטיל [51], המדברת בשבחן של חכמות חיצוניות ושל מלאכות ואומנויות, ובין השאר בשבח הדפוס. והואיל ויש בה גם משום הסבר לחשיבותו של „פרי עץ חיים", יובא כאן מקצת ממנה:

„יושב הכרובים ושוכן הערבות ממכון שבתו השגיח על עולם השפל... ובלב כל חכם־לב נתן חכמה לדעת ולהבין איזה דרך ישכון אור ליישב העולם. זה בנטוע ציצים וצמחים... זה לפאר פעולות הטבע, לתקן ולהדר אותם עד יגיעו לתכלית מבוקשם. זה בונה וזה סותר על־מנת לבנות. זה עשה בים... זה חתר עד טבור הארץ להוציא מבטנה הכסף הזהב ורוב הפנינים. זה שקל בפלס תבונתו האויר הזך. וזה מדד השמש והירח והכוכבים... עוד דבר בפי. דבר גדול מצאו המבינים להרבות חכמות ולמלאת פני תבל תבונה, והיא מלאכת הדפוס. כי מבלעדיה יכבד מאד על החוקרים להבין ספר וללמד דעת. כי אם יהיו כל בני אדם לבלרים, לא יוכלו להספיק ספרים מה שיוכל לצאת לאור העולם באמצעות הדפוס. כי ברגע כמימריה ימלאו גליונות, מה שלא תשיג יד הסופר להוציא בשנה אחת. וכל זה הוא דבר השוה לכל נפש למען ימצא מבוקשו בידיעת הדברים על בוריים.

ובהיות שבמדרש הגדול הזה מדי חודש בחדשו משיבים מלחמתה של תורה השערה, קולעים אל השערה ולא יחטיאו, המה מעלת הבעלי תריסין היושבים ראשונה במלכות בעשותם חשו"בה שלימה — כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת, ובידם החזקה מוציאים לאור תעלומה... ולברך על הראייה נותנים אותם תחת מכבש הדפוס ויראו כל העדה כי השיגה ידם, ושמם הטוב הולך עד קצות הארץ..."

ואם יטען הטוען, כי מועט הוא החומר האקטואלי בקובץ זה, באשר רק הקדשות מעטות חורגות מהמסגרת המסורתית, ובאשר השו"ת עצמן מצטמצמות בד' אמות התורה, ואחדות מהן אף אינן מתיחסות לשאלות שנשאלו בעליל, כי־אם היוו כנראה סוגיות לימודיות [52] — הרי ניתן בכל־זאת להצביע על ענינים מסוימים, הנושאים בבירור את חותם האקטואליות: יש והן נוגעות לנדרים בשעת סכנה בלב־ים, לקשרי מסחר עם המושבות שמעבר לים ולנסיעות לשם, למרד באניה, לשוד־ימים, לחלקם של יהודים במצוד על אניות־אויב, לביטוח ימי, לבעיות הכרוכות בשיתוף כלכלי עם לא־יהודים, להחזקת עבדים, לבעיות המתעוררות בעת שיבתם של אנוסים לחיק היהדות, ועוד כהנה וכהנה. אפס, כל אלה באים רק בדרך אגב, ועיקרו של „פרי עץ חיים" בכך שהוא „יפתח שערי הלכות" [53]. ובכל־זאת משתקף מתוכו, כבפסיפס מגוון, משהו מאורח־חייהם של יהודי הולנד במאה הי"ח.

* * *

50) בפתח כרך ט', לפני תשובה מס' 662 (הירש), שנת תקמ"ב. ור' לעיל, הערה 45.
51) סמוך לסוף כרך ד', לפני תשובה מס' 415 (הירש), שנת תקכ"א.
52) כפי שיוצא מן החזרה על שאלות, בשינויי גירסא או בלעדיהן (למשל: 879־941, 179־893, 887־944, 209־899־953, ועוד).
53) כמו בהערה 51.

ברב־גוניות החיים הללו מתמיהה העובדה, שלמשך יותר משמונים שנה לא נודע על כתב־עת יהודי חדש, שראה אור בהולנד — לא בספרדית, לא ביידיש ולא בעברית. אשר לעתון בשביל הספרדים, שיבוא במקומה של הגאזיטה די אמשטרדם — אפשר להניח, כי נתבטל הצורך בו עקב השתרשותם הגוברת בקרב היישוב ההולנדי בכל עניני חולין. כמו־כן אין להתפלא על היעדרם של תקופונים עבריים, שכן נשארה הלשון העברית בחינת לשון־קודש עד שנתנה ההשכלה את אותותיה בהולנד. אך ביחס לשיתוק בהתפתחותה של העתונות ביידיש יש מקום רב לתמיהה: שכן האשכנזים, שמספרם גדל והלך במאה הי"ח, לא היו בקיאים בלשון הארץ, ולכן עדיין קיים היה לדידהו צורך במקור־מידע בלשונם המדוברת, לפחות בעתות מלחמה או משבר פוליטי. ולא עוד, אלא באמשטרדם העיר, שבה רבו בתי הדפוס ונוצרה ספרות עממית ענפה ועשירה ביידיש [54], לא נראית כל סיבה סבירה להפסקה הארוכה בהופעת העתונים בלשון זו. ובכל־זאת לא נודע על יורשים ל„קורנטין", אלא מימי מלחמת השיחרור של ארה"ב. מתבקשת איפוא המסקנה, שאולי הופיעו עתונים, בעיקר בעתות מהומה ומלחמה, אך עקבותיהם נעלמו.

השערה זו מקבלת תוקף מסוים, אם מעיינים בשני הגליונות הבודדים, ששרדו מן העתונות היידית בשנים שבין תקל"ו ותקמ"א — ב„אמשטרדאמשי יודישי וואכליכי נייש פרצילר" [55] וב„וואוכינטליכה בריכטן" [56]. ב„נייש פרצילר" משנת תקל"ו מתוארת, בין היתר, שיטה לרכישת מנויים לספרים חדשים שהתפתחה באמשטרדם:

„בזמנים קודמים נהג מי שרצה להדפיס ספר להוציא בולטין כדי לרכוש מנויים. וכך קרה פעם בשנתיים־שלוש. אפס קיץ זה היה פורה מאד ביחס לבולטינים כאלה, והוצאו לאור כל שבוע בולטין אחד או שניים ואף יותר, עד־כי נדבקו לבולטינים השמות של ,נייש פרצילר' או ,קורנטן'. וכששבו האנשים בערב־שבת מביה"כ לבתיהם, נשאלו על־ידי נשיהם וילדיהם: מה חדש בביה"כ, האם לא הבאת אתך קורנט?" [57].

54) השוה י. שאצקי, „די לעצטע שפראצונגען פון דער יידישער שפראך און ליטעראטור אין הולנד", ייווא בלעטער י' (1935).

55) געדרוקט און אוישגיגעבן בייא קאשמן ב"ר יוסף ברוך... ובניו, תקל"ו לפ"ק. איות השם כאן לפי: "Versteigerungs-Catalog aus dem Nachlass des Herrn H. A. Wagenaar", Amsterdam 1904, no. 2034. (אח"וה). שאצקי (בחיבורו הנזכר בהערה 54), עמ' 253, מאיית בשינוי־גירסא קטן. אמנם שאצקי ראה את האוריגינל בארכיון ייווא, אך נקל לשער, שזה הדף שהוצע למכירה בקטלוג של 1904, ואני סומך יותר על זה. גם י. ריבקינד „א נייע אומבאקאנטע אמסטער־דאמער אידישע צייטונג פון 1781", צוקונפט, ינואר 1939, עמ' 51 ואילך, מאיית לפי הקטלוג, ולא לפי שאצקי.

56) השם המלא: „וואוכינטליכה בריכטן אנלאנגינדה דיא יעטציגע אומשטענדיג הייטן, דען 10 יאנוואר 1781". כאן אני מאיית לפי המקור, הנמצא בספריה הלאומית ירושלים. הגליון זהה עם העותק המתואר ע"י י. ריבקינד (כבהערה הקודמת), כמצוי בספרית הסמינריון התיאולוגי של ניו־יורק. ביחס לתאריך עי' להלן, הערה 63.

57) מובא אצל שאצקי (כמו בהערה 54), עמ' 254 בהערת־שוליים. ריבקינד (כמו בהערה 55), עמ' 52 חולק על משמעות הנוסח; אך גם הוא, כמוני לא ראה את המקור. תירגמתי לפי הטכסט אצל שאצקי, ומצאתי את המובן ע"י כך, שהעתקתי את התיבה 'ביליעטן' בתור 'בולטין'.

משמע — חידוש העתונות חל בקיץ 1776 (או 1775, שכן לא ברור, אם יצא ה„נייש פרצילר' בתשרי או באלול תקל"ו). ואז, כפי שמסופר בקטע הנ"ל, היו כבר קיימים עלונים שבועיים אחדים, שהכילו חדשות ומודעות. ראשיתם היתה בתחרות המדפיסים, שביקשו חותמים על ספריהם. הם פירסמו את מודעותיהם בצורת בולטינים, שהכילו כנראה גם חדשות. ובכך נהפך התהליך, שהחל עם ה„קורנטין' של 1686/87, שבהם הופיעו לעתים נדירות מודעות מאת המדפיס או מאת מוכרי ספרים ביחס למכירתם או להוצאתם של ספרים; ואילו סמוך לשנת 1775 הודפסו כנראה חדשות בין המודעות, כדי לרתק את שימת־ליבו של הקורא אל הבולטין. וכשהתחדדו הסכסוכים בין בריטניה למושבותיה שבאמריקה למלחמה גלויה, שבה היו מעורבים אף אינטרסים הולנדיים חיוניים, עד שזו עצמה נמשכה למערבולת המלחמה, גברו שוב החדשות על המודעות וחודשה הופעת ה„עתונים". ה„נייש פרצילר' נדפס בראשית התהליך הזה, ומרובה בו חלק המודעות, עד־כי נוצר הרושם, שיש בו אך ורק מכשיר פירסומות בנוסח מודרני. ייתכן שהדף שנשתמר מכיל רק את החלק הפירסומי, ואילו דווקא החלק של החדשות אבד [58]. מכל מקום נראה ברור, שלהיטות בני ביתם של היהודים אחרי „חדשות" ו„קוראנטים" אינה מתייחסת למודעותיהם של מדפיסים, כי־אם לעתונים המכילים ידיעות מן העולם.

ידיעות כאלה כלולות מלא־הדף ב„וואוכינטליכי בריכטן" משנת 1781. ולא עוד, אלא המדפיס מודיע בפירוש בשולי הדף, כי „את הדו"חות השבועיים האלה ניתן להשיג אצל פרופס... הם מופצים פעמיים בשבוע, ביום ג' וביום ו'". הוי אומר, הם דומים ל„קורנטין" של 1686 בתדירות הופעתם. ועוד דמיון אחד ביניהם: אין לקבוע, מתי החלו מופיעים ומתי נסגרו. שכן ה„בריכטן" נמצאו במקרה מודבקים בתוך כריכתו של ספר [59]! אגב, דף־החדשות הזה, המכריז בכותרתו, כי הוא מוסר דו"ח על „המאורעות של עכשיו", מודפס רק בצדו האחד, ואפשר, שלגליון של ערב־שבת צורף גם דף־מודעות נפרד, כמוסבר לעיל.

כללו של דבר: אף אם נניח, שהעתונות ביידיש עוררה ענין כללי רק בעתות מלחמה, ואם מלחמת השיחרור של ארה"ב, אשר הפסיקה את שלום „שלושים השנה" [60] בהולנד, הולידה מיד פעילות עתונאית ברורה, הרי יוצא, שנתקיימו במאה הי"ח לפחות שתי הזדמנויות נוספות ליסוד עתונים, כאשר הולנד היתה מעורבת בסכסוכים הבינלאומיים הגדולים בין 1701 ו־1713 ובין 1742 ו־1748. וכשם ששרידי העתונים מימי מלחמת השיחרור של ארה"ב נשתמרו רק במקרה, כן יש לקוות, שאולי יתגלו עוד שרידים מן העתונות היידית של התקופות הקודמות.

האם ניתן לקבוע התקדמות כלשהי בשטח העתונאי מאז הגאזיטה והקורנטין ועד הבריכטן? אמנם קשה להסיק מסקנה מגליון בודד אחד של העתון האחרון, אך בדרך־

58) שאצקי (כנ"ל) רואה בדף זה רק תכסיס־פירסומת, ואינו מוסר מאומה על תוכנו, מלבד מה שהבאתי בטכסט. כן אינו מתעכב על העובדה, שהיה לנגד עיניו רק דף אחד, שאליו יכלו להיות צמודים גם דפים נוספים. בקטלוג אח"וה (ר' הערה 55) מופיע הדף במדור 'כתבי־עת ומאספים'.

59) ריבקינד (כמו בהערה 55), עמ' 52.

60) מתוך ה„בריכטן", טור א'.

כלל יש לומר, שאופי הידיעות לא נשתנה. פעולות המלחמה [61], תנועות־אניות, מקרי אסון וידיעות מחצרות־המלוכה נמסרים בעירבוביה [62], כנראה לפי דוגמת העתונות הכללית, שכן עדיין אחראי לעריכת הגליון אדם המקורב לבעלי בית־דפוס, ולא עורך מומחה. כן לא נשתנו אי־דיוקים בהדפסת התאריכים, ועצם תאריך הגליון שלפנינו, ה־10 בינואר 1781 — בטעות יסודו [63]. בכל־זאת ניכרים הבדלים קטנים אחרים: ראשית־כל חל שיפור רב בצורה הטיפוגרפית של הבריכטן לעומת קודמיו. שנית נעלם ממנו התאריך העברי לחלוטין — מה שמוכיח, שגם האשכנזים של אמשטרדם הסתגלו מבחינות מסוימות לאורח־חייה של סביבתם; ושלישית השתכללו, כפי שכבר נרמז לעיל, צורות־הפנייה אל הקהל, בין בדרך הפירסומת ובין בדרך השפעתו הישירה של העורך על קוראיו באמצעות מאמר־המערכת. הגליון שלפנינו מכיל כתבה ארוכה, הממחישה את הצורה המשולבת המיוחדת במינה של מאמר־פירסומת ומאמר ראשי. יכול להיות, שאורח־כתיבה זה התפתח מן ה„בולטינים" של המו"סים, שעליהם דובר לעיל. הכתבה הנדונה נותנת מהלכין לתכניתם של בנקאים המבקשים לצייד, על בסיס של רכישת מניות, אניות־שוד אחדות, שתופעלנה בהיתר הממשלה נגד האויב האנגלי. מאליו מובן, שמניות כגון אלו מזכות את בעליהן בחלק מהכנסות הפעולה [64], ומשום כך מתחייבים הבנקאים המייסדים לפרסם חשבון שנתי מודפס על מצב העסקים. תכנית זו מומלצת ע"י המלבה"ד, כלומר ע"י העורך, המעודד במלים חמות של אהבת־מולדת את קוראיו היהודיים להשתתפות:

„... כיון שהתגברו מעשיה העוינים של האומה האנגלית כנגד הריפובליקה שלנו, השוחרת שלום ושוקדת על עושרה, וכיון שהמלחמה הגלויה נראית כבלתי־נמנעת, הרי יאה ונאה לכל תושבי הארץ הזאת, שקנתה את חירותה בקרבות, לאחוז באמצעים הקיצוניים כדי להגן על זכויותיהם וחירויותיהם המקודשות... אי־לזאת, כדי לתת לכל אלה, שאינם יכולים לעשות כן בגופם, הזדמנות לסייע בחלק קטן של ממונם להגנה על חירויותינו, שנרכשו במחיר כה יקר... נוצרה התכנית (המפורטת)".

ברור, שהיהודים היו אלה, שלא יכלו להשתתף עדיין במלחמה בגופם, והעורך לא היסס לפנות אל אהבת המולדת שלהם כדי להציג לפניהם את התכנית לאו דווקא כ„רבת תועלת", כי־אם בעיקר כפאטריוטית.

* * *

61) הידיעה בראש הגליון (מקופנהגן) מוסרת על הכרזת־המלחמה הפורמלית מצד בריטניה על הולנד. אך למעשה החלו פעולות־מלחמה כבר קודם־לכן.

62) פירוט החדשות אצל ריבקינד (כמו בהערה 55), עמ' 54.

63) בגוף העתון מופיעות שתי ידיעות מן ה־13 בינואר, ולכן הופיע לכל המוקדם ב־14. אך יום זה היה יום א', וספק אם הוצא בו עתון. נראה איפוא, שהגליון הופיע במועדו ביום ג' ה־16 בינואר, וחלת טעות מובנת למדי בהדפסת התאריך. ריבקינד (כנ"ל, עמ' 52, הערת־שוליים) סובר אחרת ומדבר על איחור, שחל אולי בהופעת העתון. אך לגבי עתון, היוצא פעמיים בשבוע, קשה לקבל סברה זו.

64) שמו של בית הבנק הוא יאקועש בעדגעאן (בערגעאן ?) אונד קאמפניא, דן האג. ריבקינד (כנ"ל, עמ' 54 והערת־שוליים) מדבר רק על הלוואה פאטריוטית, אך אין הדבר כן. זאת שותפות לצורך רווח במעטה פאטריוטי. הוא מודה, שלא הצליח לזהות את הבנקאים, משום שביקש אותם כנראה רק בין יהודים. לי נראה, שהם לא־יהודים. מכל מקום השם בטכסט אינו מודפס בבירור.

לא עברו שנים מועטות, ובמאורעות המהפכניים, שפרצו בארץ בעקבות המהפכה הצרפתית, הוכר הפאטריוטיזם המופגן של יהודי הולנד על־ידי שלטונות המדינה: בימי „הריפובליקה הבאטאווית" הוענק להם שוויון־זכויות מלא. אפס, עם התפתחות זו עבר זעזוע חמור על כל אורחות־חייהם של היהודים. זעזוע זה הוליד את הסידרה הבאה של פירסומים עיתונאיים, והפעם הם לבשו צורה של כתבי־פולמוס פריודיים.

היוזמה יצאה מאוהדי המהפכה, שהתאגדו באגודה "Felix Libertate". חוגים אלה פירסמו כבר באביב שנת 1795 תרגום יידי של „הצהרת זכויות האדם והאזרח" ותמכו בכל ליבם בעקרונות המהפכה. משנתקלו בהתנגדות הפרנסים והרבנים של קהילת האשכנזים באמשטרדם, החלו מתקיפים את משטרה ואת הנהגתה של הקהילה הישנה. בעטיו של פולמוס זה הם ניצלו לבסוף את חופש־האירגון שניתן ע"י המהפכה וייסדו את „עדת ישורון", תוך־כדי החרפת הפולמוס בין „הקהילה החדשה" ובין „הקהילה הישנה". ראשית ההתקפה על „הקהילה הישנה" באה עוד ב־1795, בשורה של ארבעה עלונים עוקבים, הנושאים כותרת דומה[65]: „שיחה ידידותית בין שני חברים טובים על־אודות המצב הנוכחי — מועיל ונחוץ מאד לכל אחד לדעת". ה„שיחות" נדפסו אצל יוחנן לוי הרופא — הוא יוחנן ואן עמדן, שהיה בין ראשי „פליקס ליברטאטה", ונמנה עם חברי הקהילה הפורשת „עדת ישורון". נראה, שהצלחתם של העלונים היתה ניכרת, שכן החלה „עדת ישורון", זמן קצר אחרי היווסדה ב־1797, לפרסם את ה„דיסקוהרש" בהמשכים. עיקרם של „ויכוחים" אלה היה דו־שיח או תלת־שיח על המאורעות במדינה והשפעתם על הנהגת הקהילה, עם התקפה חריפה על האוליגארכיה הקפואה והנוהל הבלתי־דימוקרטי בקהילה הישנה. קונטרסי ה„ויכוחים" הופיעו בצורה סדירה למדי, למשך חדשים אחדים, בתדירות ממוצעת של קונטרס אחד לשבוע. הקהילה הישנה ראתה את עצמה נאלצת להשיב מלחמה שערה והוציאה אף היא „דיסקוהרשים" שנדפסו אצל פרופס. בסך הכל הופיעו ב־1797—1798 עשרים וארבעה קונטרסים בהוצאת „עדת ישורון" (= „הקהילה החדשה") וכחמישה־עשר בהוצאת הקהילה הישנה. תוכן הויכוחים ורקעם תואר כבר בפרוטרוט[66], ואין כאן צורך לחזור על כך. יש רק להדגיש, שבמשך הפולמוס הזה הנצו כנראה גם הניצנים הראשונים של העתונות היהודית בלשון ההולנדית, ובאחור של כעשרים שנה נולד בעטיו גם השנתון העברי הראשון ברוח ההשכלה „בקרב עדת ישורון"[67].

* * *

אשר לפירסומים הפריודיים הראשונים בלשון ההולנדית, יתכן ששתי חוברות משנת 1798 מאת „עדת ישורון", הנושאות את הכותרת הזהה „דו־שיח בין שני יהודים

65) „פריינדליכה אונטר רעדונגע צווישן צוויא גוטה פריינד וועגענש דיא טעגענווארטיגה אומשטאנדיג־הייטן, זער נוציג אונ' נויטוועגדיג פר איין יעדר צו וויסן". מובא לפי י. שאצקי „דער דיסקוהרש", זאמלבוך (כמו בהערה 16), עמ' 46 ואילך, 101 ואילך.

66) הדיסקוהרשים נמצאים בספריה הלאומית בירושלים. שאצקי, במאמרו הנ"ל, מסר את התוכן בצורה מפורטת, ובעברית כתב עליו ר. מאהלר ב„דברי ימי ישראל" כ"א, עמ' 237, 241. שם בנספחים גם צילומים של עמודי־שער.

67) מן השער של „בן פורת עלי עין". ר' להלן בטכסט ובהערה מס' 83.

אשכנזיים, אחד מהם מן הקהילה הישנה ואחד מהם מן הקהילה החדשה"[68], יכולות לתבוע לעצמן את כתר הבכורה. קונטרסים אלה נועדו להמשיך את הקו התעמולתי של ה„דיסקוהרש", אך נראה שעדיין לא מצאו קוראים יודעי הולנדית במספר הדרוש להבטחת הופעתם הסדירה. מכאן מתעורר הספק, אם אמנם הוצא כבר שנתיים קודם לכן פירסום פריודי אחר על־ידי חלוץ הלשון ההולנדית, משה בן צדיק הכהן בלאינפנטי[69], מו"ל ומו"ס בהאג. לפי גירסא אחת הדפיס בלאינפנטי כבר ב־1796 שנתון יהודי (Almanack)[70] בלשון הארץ, אך משנתון זה לא נשאר שריד. אמנם השנתונים ההולנדיים הראשונים היו מאת משה בלאינפנטי, אלא שידועים הם רק משנת 1818 ואילך[71], ואילו קיום השנתון משנת 1796 הוקש כנראה ע"י קארמולי ופירשט על־פי מודעה מקרית משנת 1835. מודעה זו, על עטיפתו של: Jaarboeken voor Israeliten in Nederland, 1835, מבשרת את הופעת השנתון ה־40 של ה־Almanack[72]. העניין טעון בירור.

תהיה אשר תהיה ראשיתה של הספרות הפריודית בלשון ההולנדית — מכל מקום ברור, שהתלבטה בעשור הראשון של קיומה בקשיים מרובים בשל מיעוט קוראיה. רק ב־1806 עלה בידי בלאינפנטי להוציא לאור מעין שבועון בלשון הארץ, שהופעתו במשך קרוב לשנתיים מעידה על הצלחתו היחסית. אם כן, אולי ניתן להסיק, שיהודי הולנד היו גם יוצרי העתונות היהודית השבועית בלשון הארץ? ברם קשה לקבל מסקנה זו; כי אותם ה־Bijdragen („תרומות")[73] של בלאינפנטי הופיעו אמנם מדי שבוע, ולפי מסורת העתונים הקמאיים דווקא בערב־שבת[74], אך נושאיהם לא היו במתכונת של הקורנט או של הגאזיטה, ואף לא במתכונתם של שבועונים יהודיים מאוחרים יותר: ה„תרומות" היו כל־עיקרן מוקדשות לענין אחד בלבד, לדיווח על מדיניות היהודים של נפוליאון בצרפת, כלומר על כינוסם של הנוטבלים ושל הסנהדרין בפאריס. בכך הם דומים ל־Aktenstuecke מאת אלכסנדר בראן[75], שהחלו מופיעים אף הם בחוברות פריודיות

68) לפי שאצקי, זאמלבוך, עמ' 70; Zamenspraak tusschen twee Hoogduitse Jooden etc., Amsterdam 1798.

69) פרטים עליו נותן ש. בארון, „משה כהן בלאינפנטי", ייווא בלעטער י"ג (1938), עמ' 429 ואילך.

70) Israelietsche Almanack van 1796—1827, Haag, in 32 Kl. Bd. J. Fuerst, Bibl. Jud. I., p. 99.

71) Almanak voor de Israelieten, Amsterdam 1818—1819, Haag 1821—1825, Bibl. Rosenthaliana.

72) כך בארון (כמו בהערה 69), עמ' 454 בהערת־שוליים מפורטת.

73) השם המדויק: Bijdragen betrekkelijk de verbetering van den Maatschappelijken staat de Joden", I—II, Haag 1806—1807. פירשט (כמו בהערה 70) כנראה בטעות: 1806—1808.

74) רק הגליון הראשון יצא ביום ב', 11 באוגוסט 1806. גליון בן 16 עמודים עלה 4 פרוטות, גליון בן 8 עמודים — 2 פרוטות.

75) Alexander Bran, Gesammelte Aktenstuecke... ueber die Verbesserung der Juden in Frankreich, Heft 1—8, Hamburg 1806—1807. לא יכולתי לקבוע, אם Diogene Tama (על הסנהדרין) הופיע מלכתחילה בצורה פריודית. בלאינפנטי שאב את ידיעותיו — לפחות לגבי הנוטבלים — במישרין מן ה־Moniteur; ואין בהקבלה שנזכרה לעיל משום נסיון לגרוס את תלותו באחרים, שכן הוא ממילא הקדימם בפעולתו.

(בהמבורג 1806—1807), וספק רב, אם ניתן להתייחס אליהם כאל כתב־עת. בכל־זאת יש במפעלו של בלאינפנטי קו אחד, המקרב אותו לעתונות הפריודית המודרנית: הפצתו אורגנה להפליא. גם בתי המסחר לספרים וגם בתי־דואר ברחבי הולנד קיבלו הזמנות על החוברות, ובכך הונח היסוד לדרכי־הפצתם של השבועונים, שעתידים היו להיווסד על־ידי יהודים. בכל אופן הקיץ הקץ על הופעת ה־Bijdragen כנראה עוד לפני פירסום ה„פקודה המחפירה" של נפוליאון, ובלאינפנטי לא עשה כנראה נסיון להמשיך בהוצאת עתון שבועי על נושאים כלליים או יהודיים רחבים [76].

אפס כאשר פתח לואי נפוליאון בהולנד בתחיקה להסדרת מצבם הפנימי של היהודים במדינה, והחל מקים את הקונסיסטוריה ההולנדית העליונה, פירסם בלאינפנטי, שעבר בינתיים מהאג לאמשטרדם, שוב מעין שנתון (Jaarboeken) [77], שנועד כנראה אף הוא לצאת לאור בהמשכים. בדפוס השנתון הזה השתתפו גם יוחנן ואן עמדן, מדפיס ה„דיסקוהרשים" של עדת ישורון וגם ביה"ד של פרופס, שבו ראו אור „פרי עץ חיים" וה„דיסקוהרשים" של הקהילה הישנה. הנה־כי־כן התקרבו בלחץ השלטונות המחנות היריבים שבקהילת אמשטרדם: אשכנזים וספרדים, קהילה ישנה וקהילה חדשה נאלצו למצוא לשון משותפת לקראת כינונה של מסגרת אירגונית אחידה ליהודי הולנד.

מובן מאליו, שמעמדם החוקי החדש של היהודים עודד את המגמה להפצת הלשון ההולנדית, וכבר ב־1809 יזם בלאינפנטי מפעל חדש, שגם בו היה משהו מן הספרות העתית: בפרסמו "דורון לצעירי ישראל" (Geschenk voor de Israelietsche Jeugd) תיכנן שוב, כמו בהפצת ה־Bijdragen שלו, סידרה של חוברות בהמשכים. לפי תוכנם היו אלה מעין ספרי־לימוד למנהגים ולעיקרים של היהדות. הדפסת ה„דורון" התנהלה בעצלתיים. הופיעו בסך הכל ארבעה כרכים [78], ואין לומר שההצלחה האירה לו פנים במפעל זה. לעומת זאת הצליח בלאינפנטי, החל בשנת 1818, להוציא סוף־סוף שנתונים למבוגרים [79], שנתנו דחיפה להתפתחותם של קבצים הולנדיים למיניהם [80].

לעומת זאת לא עלה לעת־עתה בידיהם של יהודי הולנד ליטול יוזמה בהוצאת ירחונים או שבועונים סדירים בלשון הארץ. בשטח זה הקדימו אותם יהודי גרמניה וצרפת [81]. עם שנתוניו של בלאינפנטי תמה איפוא למעשה פעולתם החלוצית של יהודי הולנד בשדה העתונאות, ותמה גם הזהות בין המו"לים והעורכים של הספרות העתית,

76) לא הצלחתי למצוא שום רמז לירחון "Sulamith", שהופיע כביכול באמשטרדם בין 1806 ו־1808, לפי הרשום בטבלה "Presse, jued." של ה־Juedisches Lexikon, כרך ד', אחרי טור 1103, ואני חושש שיש כאן טעות כמו בפריטים רבים אחרים בטבלה, הנוגעים לעתונות הקמאית.

77) השם המלא: Jaarboeken voor de Israeliten of Joden binnen het Koningrijk Holland. Eerste Aflevering te Amsterdam bij Belinfante en Comp, van Emden en S. A. Proops, 1808.

78) 1809, 1816, 1825 ואחד אחרי מותו של בלאינפנטי (1827) ב־1834.

79) ר' לעיל, הערה 71.

80) למשל: Israelitische Almanak voor het Jaar 1834, 1835 S'Gravenhage, 1834 1835

81) בגרמניה: Sulamith מאז 1806, ו־Jedidja מאז 1817, בצרפת: L'Israelite Francais ב־1817.

שהיתה אופיינית עד כה בצורה בלעדית כמעט לפירסומים מימי הגאזיטה די אמשטרדם ועד לשנתונים של בלאינפנטי.

אך לא נצא ידי חובת תיאור פעולתם החלוצית של יהודי הולנד בשטח העתונות, אם לא נזכיר כאן, להשלמת התמונה, עוד מפעל ספרותי חשוב בלשון העברית, הקובץ „ביכורי תועלת", שראה אור בדפוס י. ואן עמדן בשנת ה'תק"פ (1820). היה זה מעין המשך ל„מאסף" שנסגר בגרמניה ומעין חלוץ ל„ביכורי העתים" של וינה [82]. ואולי יש אפילו זיקה לשמו של האחרון אל „ביכורי תועלת" של אמשטרדם. אמנם הקובץ האמשטרדמי זכה רק להמשך אחד — „פרי תועלת" משנת תקפ"ה — אך זכות הראשונות עומדת לו, באשר ראה אור כמחצית השנה לפני הקובץ הוינאי. הקבצים העבריים של אמשטרדם הוצאו על־ידי אנשי חברת „תועלת", שנוסדה ב־1815 „למען רבות תורה וחכמה בקרב עדת ישורון" [83]. המלים „עדת ישורון" באות ללמדנו, שאף מן הדור השני של אנשי „הקהילה החדשה" לא פסה ידיעת הלשון העברית. ואכן, יהדות הולנד הוסיפה גם להבא להמציא „תרופה לחלי לשון אבותינו" [84], כפי שנצטוותה ב„נאום חברת תועלת" [85], המסיים את הקובץ הראשון של „ביכורי תועלת":

הַגִּידִי בָעַמִּים וְלַעֲדַת יְשֻׁרוּן תֹּאמֵרִי:
בְּחֻמּוֹתַי הוּקַם כֵּס לִגְבֶרֶת הַלְּשׁוֹנוֹת
שְׁנוֹת גְּאֻלָּתָהּ אָתָיו.

82) שהופיע כמחצית השנה אחרי „בכורי תועלת".

83) בדף־שער בתוך הקובץ (עמ' קל"ג), לפני נאום שמואל מולדר, הנושא את הכותרת „בן פורת עלי עין" והמוסר דו"ח על ייסוד החברה, על פעולותיה ועל ראשיה. Josef Lin, Die Hebraeische Presse, Berlin 1928 (טבלה מסכמת בסוף) מציין בטעות את מהות הקובץ כשנתון לבני נעורים.

84) בכורי תועלת, עמ' קמ"ג.

85) שם, עמ' ק"ן — קנ"ב. החרוזים בעמ' קנ"א.

* * *

תודתי מקרב לב ניתנת בזה לספרני בית־הספרים הלאומי בירושלים, ובראש כולם לה"ה ז. זגד וב. גולדמן, שסייעו באיתור החומר למאמר זה באדיבות ובסבלנות ללא־סייג.

ענינים ארצישראליים

מאת

שמואל ספראי

בספר הישוב כרך א' חלק א' שיצא בעריכתו של שמואל קליין ז"ל נאספו וסודרו כל העדויות מתוך המקורות הספרותיים, יהודיים ולא יהודיים, והמקורות הארכיאולוגיים השונים שנתן ללמוד מהם על ישוב של ישראל בארצו וקורותיו מחורבן הבית ועד הכיבוש הערבי, במאה השביעית למניינם. עם כל העבודה החרוצה שהשקיעו המחברים והעורך נשמטו מן האסופה מקורות רבים, ממקורות יהודיים לרבות מקורות מפורשים וברורים בספרות התנאים או האמוראים, וממקורות לא־יהודיים ומפרסומים ארכיאולוגיים. במחקר הקצר שלפנינו נערוך את ההשלמות לשלושת הערכים: אונו, אושא אסיא, ולשלושת הערכים מן האותיות המאוחרות יותר: כוכבא, כפר חנניה וקרויה. תחילה יבואו המקורות החסרים ולאחריהם השלמות לציוני המקורות ולהערות.

אונו

῾Ερμηνεία ἐ]λευθ[ερώσε]ως

Αὐρήλιος – אותיות 27 – τῆς λα]μπρ[ᾶς καὶ] λαμπροτάτης
᾿Οξυρυγχειτῶν πόλεως καὶ ἡ ὁμομη-
[τρία ἀδελφὴ Αὐρηλία - אותיות 23 -]ος γεν[ο]μένον ἐξηγητ[οῦ] βουλευτοῦ
τῆς αὐτῆς π[όλ]εως μετὰ κου-
[ράτορος - אותיות 33 -] παραδόξου Παραμόνην οἰκογενῆ δούλην ἑα[υ]τῶν
ὡς (ἐτῶν) μ [κ]αὶ [τὰ ταύτης τέκνα - אותיות 22 - οὐδὴ τ]ραχήτῳ <ὡ>ς (ἐτῶν)
ι καὶ ᾿Ιακ[ώ]β
ὡς (ἐτῶν) δ μεταξὺ φίλων ἠλευθε -
[ρώσαμεν καὶ ἀπελύσαμεν - אותיות 17 - ἀπὸ] παντὸς τοῦ πατρωνικοῦ
δικαίου καὶ ἐξουσίας πάσης ἀριθμη -
[θέντων ἡμῖν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερώσεως καὶ ἀπολύσ]εως παρὰ τῆς συνα[γ]ωγῆς
τῶν ᾿Ιουδαίων διὰ Αὐρηλίων
[Διοσκόρου - אותיות 24 - καὶ ᾿Ιούσ]του βολευτ[ο]ῦ ᾿Ωνειτῶν τῆς Συρίας
Παλαιστείνης πατρὸς τῆς
συναγωγῆς κτλ.]

(P. oxy. n. 1205, ed. Hunt vol. IX pp. 239—241 ; C.P.I. n. 473 vol. III pp. 33—35)

תרגום שטר שחרור [1]

אורליוס... (27 אותיות)... של העיר המפוארת והנכבדה אוקסיריגכוס והאחות מצד האם אורליה... (23 אותיות)... שהיה מכסיגיטיס בולווטא של אותה העיר עם הקורטור... (33 אותיות)... פרדוכסוס (?) את פרמוני השפחה ילידת הבית שלהם בת ארבעים שנה וילדיה... (22 אותיות)... עם צלקת על הצואר כבן עשר ויעקב כבן ארבע, שחררנו [שחרור] „בין ידידים" (inter amicos) ופטרנו... (17 אותיות)... מכל משפט של פטרונות ושל רשות. נשתלמו לנו בגלל השחרור והפיטורין ארבע עשרה ככרות כסף [2], על ידי הכנסת של היהודים בידי האורליים דיוסקורוס... (24 אותיות)... ויוסטוס [3] הבולווטא של בני אונו של סוריה פליסטיני [4] האב של הכנסת [5] וכו'.

בתעודה מס' 1 מובאת הברייתא מתוספתא סנהדרין ספ"א [6]: העיד חנינא איש אונו. בשאילתא בא מ"ו ובאמור ק"ט: איש כפר אונו.

בתעודה מס' 3 מובא: תנא רבי יהושע אונייא, והעיר העורך כי זמנו לא ידוע, אולם הוא קדם לרבי שמואל בר יצחק, האמורא הבבלי תלמידו של רב הונא שעלה לארץ ישראל, שכן בירושלמי פסחים רפ"ג אנו קוראים: אמר רבי שמואל בר רב יצחק תנא רבי יושוע אונייה.

אושא

1. וכשקדשו את השנה באושה [1] ביום הראשון עבר [2] ר' יוחנן בר ברוקה [3] ואמ' כדברי ר' יוחנן בן נורי [4], אמ' רבן שמעון בן גמליאל: לא היינו נוהגין כן

אונו

1) התעודה היא משנת 291 כפי שמצויין בהמשך התעודה. לפנינו שטר שחרור של עבדים לפי הנוהג הרומי של „שחרור בין ידידים" (manumissio inter amicos), שעיקרו היה ברומית, ולפנינו נוסחו היווני. המשוחררת היא אשה יהודיה ושני ילדיה דבר שניתן ללמוד משמו של אחד מבניה יעקב ומן העיניין שיש לה לכנסת של היהודים בעיר לעסוק בשחרורה. מסתבר שבעלי העבדים המשחררים אינם יהודים. הטכסט ניתן לפי ההשלמות ב־C.P.I.

2) הסכום של ארבע עשרה ככרות כסף עבור אשה ושני בניה הוא רב אף בהתחשב עם ירידת ערך הכסף באותם הימים, ומסתבר הדבר בכך, שהיהודים היו מוכנים לשלם כל סכום שהוא לפדיון שבויים.

3) ההשלמה של השמות מובטחת לפי המשך התעודה.

4) כנראה שיוסטוס הבולווטי מאונו בא לעסוק במצות פדיון שבויים. הכסף ניתן בידי הקהילה היהודית וטיפלו בשמה אחד מבני המקום (באותיות החסרות לאחר שמו של דיוסקורוס נפרט מעמדו או תוארו של האיש) ויוסטוס הבולווטי איש אונו.

5) ההשלמה: האב של [הכנסת] אפשרית, אך תואר זה ידוע לנו רק בתפוצה ההילינסטית, ועד כה לא ידוע לנו כי נהוג היה בארץ, ראה במבואו של ב־C.I.I. Frey עמ' XCV ואילך.

6) לרשימת המקורות של הברייתא יש להוסיף: ירושלמי נדרים פ"ו מ ע"א.

אושא

1) כך גם בכ"י אסמני של הספרא; אך בכ"י לונדון ודפוס ראשון של התוספתא ובכל המקבילות בירושלמי ובבבלי: אושא.

2) בבבלי: ירד.

3) כך גם בבבלי, אולם בכ"י לונדון, בכל המקבילות שבירושלמי ובספרא בכ"י רומי ואסמני (בדפוסים בטעות: עבר ר' שמעון בנו וכו') ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה.

4) עד כאן חסר בכ"י וינה של התוספתא.

ביבנה. ביום השני עבר ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ואמ' כדברי ר' עקיבא ואמ' רבן שמעון בן גמליאל כך היינו נוהגין ביבנה [5] (תוספ' ראש השנה פ"ב הי"א; ספרא אמור פרשה ג'; ירושלמי ר"ה פ"ג נח ע"ג; שם פ"ד נט ע"ג; שביעית פ"י לט סע"ב; נדרים פ"ו מ ע"א; סנהדרין פ"א יח סע"ד; בבלי ר"ה לב ב).

2. ובמקום שיש בו מינין אומרים אותו בקול רם באושא הוו שכיחי מינין. (פסחים נו א לפי גרסת ר"ח [גם בכ"י] וכן בשני כי"י).

3. רבה אושאה (אסף, מספרות הגאונים עמ' 130; יוחסין השלם עמ' 184) [6].

4. והילל מסר לרבן שמעון בנו... לר' יהודה הנשיא הוא רבנו הקדוש לרבן גמליאל היושב באושא [7] ומושבו בבית שערים (סדר תנאים ואמוראים, נויבאור, ח"א, 176).

בתעודה מס' 1 מובאת המסורת על עשר גלויות שגלתה סנהדרין... ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא וכו'. ברם כבר העירו חכמים שבכל הנוסחאות העיקריות לא נזכרה אלא גלות אחת לאושא, ורק רש"י פירשה כך מדעתו, ועל פיו הוסיף המהרש"א בגמרא, ולפיו הדפיסו בדפוסים חדשים. וכן במקורות המקבילים [8] אין אלא גלות אחת לאושא.

בתעודה מס' 3 מובאת הפיסקא מספרי דברים פיס' שמ"ד (נדפס בטעות: ש"ד) וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות ואמרה להם... הלכו להם אצל רבן גמליאל לאושא. יש להניח שלפנינו טעות, וצ"ל: יבנה, שלא מצינו את רבן גמליאל יושב באושא [9].

בתעודה מס' 6: אמר רבי נהוראי... מעשה שירדתי להעיד על עד אחד באושא וכו', וכמקור מצויין רק ירוש' ר"ה רפ"ב. על זה יש להוסיף תוספ' שם רפ"ב ובבלי שם כב ב.

בתעודה מס' 21: אמר רבה בר בר חנה חמשה סבי הוינן קמי דרבי יאשיה דמן אושא: אולם בכ"י וטיקן (אסימני CXL): אמר רבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן.

אסיא—עסיא

1. התליע כבד שלה כשרה. הלכה זו עלו עליה בני אסיא שלש רגלים ליבנה ברגל שלישי הכשירו להן [1] (תוספ' חולין פ"ג ה"י).

2. והאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבן שמעון בן גמליאל: מאי דכתיב: עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי (איכה ג כא) אלף ילדים היו בבית אבא

---

5) בגליל נהגו לעניין סדרן של ברכות בראש השנה כרבי יוחנן בן נורי וביהודה כרבי עקיבא (ראש השנה פ"ד מ"ה וירושלמי שם נט ע"ג), ועם העתקת הסנהדרין מיהודה ליבנה באו לידי התנגשות שני המנהגות.

6) בתשובת הגאון: רבה אושא דשמונה שרצים (בפרק שלפנינו אינו נמצא). ביוחסין רבה אושאה משמיה דרב.

7) הסדר משובש וראה במהדורות השונות.

8) ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ח"ב עמ' 1198 וספראי, קרית ספר לט (תשכ"ד) עמ' 76.

9) במקבילה בירוש' ב"ק פ"ד ד ע"ב ובבלי שם לח א לא נזכר כל מקום. ראה פינקלשטין בספר השנה לאקדמיה האמריקאית למדעי היהדות 1934—5 עמ' 212.

אסיא—עסיא

1) מעין מעשה זה מסופר גם על שאלה שהיתה להם לבני אסיא בזיקה למי חטאת (ראה בספר הישוב בערכו) ובאותו מעשה, בוודאי שהכוונה לאסיא היא עציון גבר, שכן אין מי חטאת באסיה הקטנה, שהיא בוודאי מארץ העמים.

חמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יוונית ולא נשתייר מהן אלא אני כאן ובן אחי אבא בעסיא [2] (סוטה מח ב).

3. והלל מסר... לר' יהודה הנשיא הוא רבינו הקדוש לרבן גמליאל בנו לרבי יודן אחי ר' חנניה הנולד באוסיא (סדר תנאים ואמוראים, מהדורת בית המדרש לרבנים ברעסלויא עמ' 30).

4. א"ר אמי אסיא [3] הורי ר' ירמי' (ירוש' ברכות פ"ב ג ע"ד).

כוכבא

ἀπό τε Ναζάρων καὶ ΚωΧάβα κωμῶν Ἰουδαϊκῶν

(תרגום)... ומן הכפרים היהודיים נצרת וכוכבא.

כפר חנניה

1. רבי חלפתא [1] איש כפר חנניה אומר... (אבות פ"ג מ"ו).

2. אמר רבי חלפתא איש כפר חנניא: אני שאלתי את שמעון בן חנניא ששאל את בנו [2] של רבי חנינא בן תרדיון ואמר משיסיענו ממקומו ובתו אומרת מישפשט את חלוקו כשנאמרו דברים לפני רבי יהודה בן בבא, אמר: יפה אמרה בתו מבנו [3] (תוספתא כלים ב"ק פ"ד הי"ז).

3. אמר ר' חנניה בן תרדיון: מנין לשלשה שיושבין ועוסקין בתורה שהשכינה שורה בהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל (תה' פב א). ר' חלפתא איש כפר חנניה אומר משמו מנ' לשנים וכו' [4] (מכילתא דרשב"י הוצ' אפשטיין־מלמד, עמ' 156).

4. אמר ליה (פרעה): מה יוסף תבן בעפריים קדרים [5] בכפר חנניה (בראשית רבא פפ"ו ה 1058).

---

2) על צאצאי בית הנשיאות בעסיא ראה בתעודה הבאה. אלא שאין הכרע לאיזו אסיה מתכוון המקור.

3) לא ידוע משום מקור אחר על אמורא בשם זה והוצעו תיקונים שונים ויתכן אף שפירושו אמי הרופא (ראה גינצבורג, פירושים חידושים בירושלמי ח"א עמ' 292).

כוכבא

1) אבסיביוס מדבר על ימי הורדוס, אולם בהדגשה שנצרת וכוכבא הם כפרים יהודיים. בוודאי התכוון למציאות שבימיו שכן לימי הורדוס ולאותו עניין שמספר אבסיביוס אף „שאר הארץ" היתה יהודית. בספר הישוב (עמ' 89) היבא מקור נוסף מן המדרש המזכיר את רבי דוסתאי מן כוכבא, והעורך קובע בפשטות שזו כוכב אל הוה שבקרבת בית שאן. אולם מן המקורות אין כל ידים להכריע לאיזו כוכבא התכוונו המקורות, שכן מצויה כידוע עוד כוכבא בגליל התחתון בתחום ציפורי, מערבית לידפת. (ראה Alt, P.J.B 1929, S. 92). לאחרונה נתגלו שרידי בית כנסת בכוכב אל הוה (עדיין לא נתפרסמו).

כפר חנניה

1) הוא כנראה אבא חלפתא איש כפר חנניה המוסר בברייתא בבבא מציעא צד א בשם רבי מאיר.

2) ביחוסי תנאים ואמוראים ערך ברוריה (הוצאת מימון עמ' לא): ששאל את ר' חנניא בן תרדיון.

3) כך לפי הגירסא שלפנינו, אולם ביחוסי תנאים ואמוראים שם לפי גירסתו: יפה אמרה בתו ממנו. וכנראה שכך הגירסא גם בדפוס ראשון: בתו מההוא.

4) השוה אבות פ"ג מ"ו.

5) כך יש לגרוס. ראה במהדורת תיאודור שם ובעמ' 180 שם. והשוה תוספתא בבא מציעא פ"ו ה"ג (ובמקבילות) המלמדתנו על דרכם של בני כפר חנניה לעסוק בקדרות.

קרויה

בערך זה מביא העורך את המסורת ממדרש תהלים מזמור כ׳: מעשה ברבן גמליאל שהלך אצל רבי חלבו בקרויה וכו׳. ועוד מביא הוא מפסיקתא רבתי כח: רבי תחליפא בר קרויה. ותו לא. אין בידי העורך כל הצעה לזיהוי המקום. נראה לי, בדרך קרובה לוודאי, כי את המקום יש לזהות עם Κορεαί (קראוה) שבמוצא נחל קוראי Νεελκεραβά[1] (ואדי פארע) היורד משכם לעמק הירדן. בתיאור מסעו של פומפיוס מספר יוסיפוס, כי הלה נסע דרך פחל בית שאן ובא אל Κορέας שבתחילת גבול יהודה[2]). המקום מצויין במקומו במפת מידבא ככפר ובשם Κορεους, והוא כנראה תל מזאר שבמרכז עמק קראוה[3].

ברם עדיין הדבר צריך תלמוד למי מתכוונת המסורת: לרבן גמליאל דיבנה, המכונה כרגיל בשם זה, או שמא לרבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא, או שמא לבנו של רבי יהודה נשיאה, שאף הם יש שנזכרים בשם זה. צורת שני השמות: רבי חלבו בקרויה ורבי תחליפא בר קרויה בוודאי זהה, שכן בכ״י של מדרש תהלים מופיעה הצורה חלפאי, חלפא בן קרוייה[4], ובילקוט: חלפו בן קרוייה[5] ובמקבילות לפסיקתא רבתי מצויה הצורה: אלפא, חליפא[6]. אלא שכפי המשמע הנם שני אנשים שונים בתקופות רחוקות למדי. השם חילפיי בר קרויה, בצורות שונות, מצוי בכמה מקורות אמוראיים בבליים וארצישראליים כאחד, ומתוך כמה מהם ברור כי היה בן דורו של רבי חייא בר אבא. בירושלמי מעשר שני רפ״ד נד ע״ד: „ר׳ חייה בר ווא הוה ברומי וחמתין מפרקין אילין ניקלוסיא דהכא תמן בשערה דהכא אמר מאן דהורו לון חילפיי בר קירויא[7] אורי לון״. רבי חייא בר אבא היה ברומי ורואה שבני רומי מקילים לעצמם ופודים את מעשר השני של הניקלוסין (תמרים משובחים) במחיר הזול של ארץ ישראל על סמך היתרו והוראתו של חילפיי בר קרויה. מכאן עדיין לא מוכח כי היה בן דורו של רבי חייא בר אבא, ויתכן כי הוראתו היתה ידועה להם מדורות לפני כן. יתר על כן לפי הנוסח שאצל הר״ש סיריליאו הגורס: ואמר מאן דאורי לון (אולי צ״ל: לכון) כאבא חילפאי בן קירויא אורי לון (אולי צ״ל: לכון) — משמע שרבי חייא בן אבא אמר להם, שמי שהורה לכם לעשות כן הורה כחילפא בן קירויא. אמנם בסוגיא לפני כן הובאה ברייתא שבה, הוא אומר *[7] שבמה דברים אמורים (ש„יפדהו בשער מקומו״ — משנה שם) בודאי, אבל בדמאי (והתמרים שהובאו לרומי היו כפי המשמע דמאי) בין מן היוקר למקום הזול בין מן הזול למקום היוקר פודין בזול.

קרויה

1) Cyrillus Scythopolitanus ,Vita S. sabae c. 16, ראה אבי יונה, גיאוגרפיה היסטורית עמ׳ 124.

2) מלחמות א ו ה; קדמוניות; יד ג ד. ראה עוד Alt, P.J.B XXIV (1928) S. 41; ספראי, העליה לרגל בימי בית שני עמ׳ 118 ועמ׳ 122.

3) ראה בהוצאת אבי יונה בספר ארץ ישראל ג׳ (תשי״ג) עמ׳ 140 ומפה מס׳ 5.

4) ראה באבער במהדורתו עמ׳ 176 הערה לג. הצורה חלפאי בכ״י שבבית הספרים הלאומי.

5) ילקוט לתהלים רמז תר״פ.

6) ראה מדרש תהלים למזמור קלז (באבער עמ׳ רסב) ובהערות של איש שלום קלה ע״ב הערה טו.

7) בכי״ר: קרויה. גינזבורג בתיקוניו לא העיר לשינוי זה.

7*) [ואולי הוא התנא בשם זה הנזכר להלן.]

אולם בבבא בתרא קכג א אמור במפורש: בעא מיניה אבא חליפא[8] קרויא מרבי חייא בר אבא[9]. באותו מדרש בפסיקתא רבתי נמסר בשם רבי יוחנן דברי קינה על יסוריהם של ישראל בשעה שהובילם נבוכדנצר בגולה על נהרות בבל ומסיים: באותה שעה געו כל ישראל בבכייה עד שעלתה בכייתם למרום. על דברים אלו מוסיף שם רבי אחא בר אבא: באותה שעה בקש הקדוש ברוך הוא להחזיר את כל העולם כולו לתוהו ובוהו. ועל דברים אלו אומר רבי חילפא בר קרויה: באותה שעה נכנסו כל מלאכי השרת ועמדו לפני הקדוש ברוך הוא ואמרו לפניו רבונו של עולם עולם ומלואו שלך הוא לא דייך שהחרבת דירתך של מטה וכו׳. לפנינו ביסודה דרשה של רבי יוחנן ומעין דו שיח של שני תלמידים המשלימים את דברי רבם ודבריהם שלהם עצמם. אלא שלא מצינו חכם באגדה, תלמיד של רבי יוחנן או שלא מתלמידיו, בשם רבי אחא בר אבא ונראים הדברים שאין לנו בכלל עדות על חכם בשם זה, וכהלכה שער חכם אחד[10], שלפנינו שבוש מרבי חייא בר אבא תלמידו של רבי יוחנן בהלכה ובאגדה. וכפי שראינו הגיע לרומי לאחר חילפא בר קרויה. לענייננו נמצאנו למדים כי רבי חילפא בר קרויה הוא בן זמנו של רבי חייא בר אבא.

לא מן הנמנע שאותו סבא קרויא ששואל שאלה בהלכות שבת מרבי יוחנן בשבת מה ע״ב הוא אבא חילפא בר קרויה. מבחינת הזמן אפשרי הדבר, אך כמובן שאפשר שלפנינו עוד חכם בן המקום בן אותו זמן או במקצת לפני כן.

ברם מלבד האמורא חילפא בר קרויה היה אף תנא בשם זה. בתוספתא מעשר שני פ״ד שנינו: מפקידין מעשר שיני של ודאי אצל חבר ושל דמאי אצל עם הארץ. אבא חלפי בן[11] קרויא אומר בראשונה היו עושין כן חזרו לאמר אפילו חבר אין מפקידין אצלו שאין אתה יודע מי עומד אחריו. מן ההלכה גופה אין ללמוד אלא שהתנא חי לאחר החורבן בשעה שהיו מפקידין את כסף המעשר השני כדי להעלותו לירושלים לכשיבנה המקדש[12].

אם היה גם תנא בשם זה יש להניח כי רבן גמליאל שהלך לרבי חילפא בקרויה הוא כפי רוב המקורות רבן גמליאל דיבנה, ולפנינו עדות על ישוב יהודי המגדל חכמי תורה ידועי שם בדור יבנה ובדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל. בדור יבנה מבקר הנשיא אצלו, ובימי האמוראים הוא נשלח לקהילה היהודית אשר ברומא.

ערכים אלה נבחרו באורח מקרי למדי אך כבר דוגמאות בודדות אלו יש בהם ללמדנו עד כמה מן הצורך לחזור ולמלא את אשר נשמט מן הספר.

---

8) נוסחאות אחרות: חילפא, חלפא ואחרות. ראה במהדורה העברית של אברמסון עמ׳ 145 ובמדרש הגדול לבראשית, מהדורת מרגליות עמ׳ תש״פ.

9) בבראשית רבא פפ״ב ח מיוחסת תשובתו של רבי חייא בר אבא לאבה חלפו בר קורייה עצמו.

10) בזה אני מהלך אחר דבריו של בכר ב־45—40 (1896) R.E.J. XIII אלא שאין הדבר מחייבנו לקבל את התמונה בשלימותה שבכר מבקש ליצור מן המדרש שלפנינו. בכמה מקומות שנזכר ר׳ אחא בר אבא הנוסח משובש משמות שונים. ואכמ״ל.

11) בדפוס ראשון: אבא חלקיה מן.

12) ראה בכר אגדות התנאים כ״א ח״א עמ׳ 71 ועמ׳ 138 ובהערה 2 שם; ובספרו Die Agada der Palaestinensischen Amoraeer III ,562. בכר סבור שאף התנא חילפתא בן קוינא הנזכר רק פעם אחת בתוספתא מכשירין פ״ג ה״ג הנו שבוש מן חילפא בן קרויה. על כל פנים כצורתו נזכר חילפתא בן קוינא גם בציטטים אצל הראשונים.

רשימת פרסומיו של בנימין דה־פריס זצ״ל

א. מחקרים *

1. לצורתן הקדומה של אי אלו הלכות, אוצר החיים, אדר ב׳ תרצ״ב, עמ׳ 86—90.
2. לנוסחתה של המשנה, אוצר החיים, אב־אלול תרצ״ד, עמ׳ 173—174.
3. לצורתן הקדומה של אי אלו הלכות, תרביץ, ש״ה, תרצ״ד, עמ׳ 247—256.
4. לצורתה הקדומה של הלכה, „המאור״, תרצ״ה, גליון ד—ה, עמ׳ קז.
5. סדר הסוגיות בריש גטין, „המאור״, תרצ״ו, גליון א—ג, עמ׳ לג—לד.
6. משנה ותוספתא בבא מציעא, תרביץ ש״כ (ס׳ אפשטיין), עמ׳ 79—83.
7. לצורתן המקורית של הלכות אחדות, תרביץ שכ״ב, עמ׳ 153—156.
8. לצורתן המקורית של הלכות אחדות, תרביץ שכ״ב, עמ׳ 392—405.
9. אליהו הנביא באסכטולוגיה המקראית, ספר בירם, כתבי החברה לחקר המקרא, ירושלים תשט״ז, עמ׳ 82—83.
10. לצורתן המקורית של הלכות אחדות, תרביץ שכ״ה, עמ׳ 369—387.
11. משנה ותוספתא מכות, תרביץ שכ״ו, עמ׳ 255—261.
*12. Hoofdlijnen en Motieven in de Ontwikkeling der Halachah (הולנדית), 1959, 112 עמ׳.
13. בעיית היחס בין התוספתא ובין התלמודים, תרביץ שכ״ח, עמ׳ 158—170.
14. וי״ו המהפך, לעגנון שי, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 77—82.
15. אופיה הספרותי של האגדה, ספר בייגר, כתבי החברה לחקר המקרא, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 303—309.
16. מסכת מעילה — משנה ותוספתא, תרביץ שכ״ט, עמ׳ 229—249.
17. הערך „הלכה״ באנציקלופדיה העברית, כרך י״ד, תש״ך, טורים 498—529.
18. המונח „לא שנו״ בספרות התלמודית, סיני כרך מ״ט, תשכ״א, עמ׳ רכז—רלד. [נדפס גם ב„תולדות ההלכה התלמודית״, 21].
19. מסכת מעילה — בבלי, תרביץ, ש״ל, עמ׳ 370—378.
20. הסוגים הספרותיים של האגדה, סיני כרך מ״ט, תשכ״א, עמ׳ שכט—שלז.
*21. תולדות ההלכה התלמודית, ת״א תשכ״ב, 180 עמ׳. [מהדורה שניה מתוקנת, ת״א תשכ״ו]
22. חלקה של העברית ביידיש הולנדית, לשוננו, כרך כ״ו, תשכ״ב, עמ׳ 48—55.
*23. מבוא התלמוד, ת״א תשכ״ב, 25 עמ׳.
24. קנין סודר, סיני כרך נ׳, תשכ״ב, עמ׳ רלה—רמד.

---

* רובם של מחקרים אלו כונסו בספר „מחקרים בספרות התלמוד״ (להלן 50). ספרים סומנו בכוכב (*).

25. שמושו של עורך מכילתא דרשב״י במכילתא דר״י, סיני כרך נ״א, תשכ״ב, עמ׳ ר״צ—רצ״ד.
26. לצורתן המקורית של סוגיות אחדות, „מזכרת״, ספר זכרון להרב י״א הרצוג ז״ל, ירושלים, תשכ״ב, עמ׳ 483—492.
27. פירורים [= פירוש חמשה לשונות קשים במקרא], ספר זיידל, כתבי החברה לחקר המקרא, ירושלים, תשכ״ב, עמ׳ 229—232.
28. העובדא כגורם בהשתלשלות ההלכה, ס׳ היובל לרב ד״ר אליהו יונג, ניו־יורק, תשכ״ב, עמ׳ קמב—קמח. [נדפס גם בתולדות ההלכה התלמודית, 21].
29. לצורתן הקדומה של הלכות, סיני, כרך נ״ג, תשכ״ג, עמ׳ קיג—קכא.
30. הערות אחדות למחקריו של ש׳ ד׳ גויטיין, תרביץ של״ב, תשכ״ג, עמ׳ 401.
31. המחלוקת, סיני, כרך נ״ג, תשכ״ג, עמ׳ רצו—שא.
32. השתלשלותן של מידות „פרט וכלל״ ו„כלל ופרט וכלל״, ס׳ היובל לישראל אלפנביין, תשכ״ג, עמ׳ צה—צח.
33. גלגול ספרותי כגורם בהתפתחות ההלכה, שנתון בר־אילן א׳, תשכ״ג, עמ׳ 156—164 [נדפס גם בתולדות ההלכה התלמודית, 21].
33a. Het aandel von Hebreauws in het Nederlands Yiddish ב־N.I.W.C.W, No. 3, 1963.
34. לצורתן הקדומה של הלכות והשתלשלותן, תרביץ של״ג, תשכ״ד, עמ׳ 8—19.
34a. הקטיגוריות ההלכתיות, שנתון בר־אילן ב׳, תשכ״ד, עמ׳ 77—83.
35. שיטת רבי במדרש ההלכה, סיני כרך נ״ד, תשכ״ד, עמ׳ קי—קיט.
35. החינוך בתקופה התלמודית (ימי הבבלי), האנציקלופדיה החינוכית ד׳, כרך תולדות ישראל, תשכ״ד, עמ׳ 157—166.
36a. Het literaire karakter van de Aggada ב־.N.I.W.C.W, No 8, 1964.
37. קריאת שמע וברכותיה (שחרית), מעיינות ספר ח׳, תשכ״ד, עמ׳ 149—154.
*38. מבוא לתלמוד ולהלכה, ת״א תשכ״ה, 109 עמ׳.
39. לצורת ההלכות בתקופת התנאים, סיני כרך נ״ו, תשכ״ה, עמ׳ ריב—רכה.
40. המינות בתלמוד הבבלי, לשוננו, כרך כ״ט, תשכ״ה, עמ׳ 160—166.
41. העדאת עדים, תרביץ של״ד, תשכ״ה, עמ׳ 346—350.
42. מקומן המקורי של סוגיות בבליות מסוימות, סיני, כרך נ״ה, עמ׳ יז—כד.
43. „והוינן בה״, תרביץ של״ה, תשכ״ו, עמ׳ 254—268.
44. הודאה במקצת, תרביץ של״ו, תשכ״ז, עמ׳ 229—238.
*45. מבוא כללי לספרות התלמודית, ת״א תשכ״ז, 114 עמ׳.
46. זמן חיבורה של מס׳ כלה רבתי, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים, תשכ״ז, עמ׳ 131—132.
47. על צורת הסוגיה הקדומה, שנתון בר אילן ד—ה, עמ׳ 67—88.
48. „ותו לא מידי״, תרביץ של״ז, תשכ״ח, עמ׳ 30—38.
49. נמסר לדפוס: „ברייתא״ באנציקלופדיה יודאיקה.

*50. מחקרים בספרות התלמוד [בעריכת ע"צ מלמד] בהוצ' מוסד הרב קוק בהשתתפות אוניברסיטה בר אילן, ירושלם, תשכ"ח, 306 עמ' [בספר זה נכנסו המחקרים, 1, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 15, 16, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 31, 32, 34, 34a, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47 ו־48.]

זוטות

1. Een merkwaardige Rasjie plaats (= מקום מעניין ברש"י), Mizrachi, אדר ב' תרפ"ט.
2. Een merkwaardige talmoedplaats, משנה שבועות 5. 7 תלמוד בבלי Mizrachi, 47b, ניסן תרצ"א.
3. Halachische momenten by het voetbalspel op Shubbat (= גורמים הלכתיים לגבי משחק כדורגל בשבת), Mizrachi, תשרי תרצ"ב.

ב. פולקלור ומדע לעם

1. Uit de politieke geschidenis van het Chassidisme (= מתוך היסטוריה הפוליטית של החסידות), Mizrachi, סיון תרפ"ז.
1. אמשטרדם, במישור, תש"ד גליון כ"ה וגליון כו־ז.
2. היהדות הפרובינציאלית בהולנד, רשומות, סדרה חדשה, כרך א', עמ' 122—129.
3. השפעת ההשכלה באמשטרדם, הצופה, ט"ו באדר תש"ז.
4. ברכות ואיחולים מיוחדים לבני אשכנז שבהולנד, „עדות", ירושלם תש"ז, עמ' 285—286.
5. זוטות (מפי יהודי הולנד), „ידע עם", חוברת א', תש"ח, עמ' 18.
6. „חבר" ו„מורנו" בהולנד, „ידע עם", חוברת ב', תש"ח, עמ' 40.
7. על מנהגי שמחת תורה בוורמייזא, הצופה, ב' חשון תשי"א.
8. מסורת לשונית, הצופה, ג' כסלו תשי"ג.
9. חברים כל ישראל, הצפה, כ"ו אדר תשי"ג.
10. הגדה ואגדה, על המדרש „ארמי אובד אבי" בהגדה של פסח, הארץ, י"ד בניסן תשי"ג.
11. עקידה וגאולה, על הקשר שבין הימים הנוראים ובין העקדה וקדוש השם, הארץ, ער"ה תשי"ד.
12. מקומו (של הרמב"ם) בתולדות ההלכה, הצופה, כ' טבת תשט"ו.
13. מקומו של הרמב"ם בתולדות ההלכה, „שלוחות", חוברת ל', טבת תשט"ו, עמ' 5—7.
14. הדלקת נר חנוכה בנוסח יהודי אמסטרדם, הארץ, ג' טבת תשי"ח (מכתב למערכת).
15. על עריכת התלמוד, מחניים, שבועות תשכ"א, עמ' 41—43.
16. תפלות יהודי הולנד, הארץ, ט' כסלו תשכ"ב (מכתב למערכת).
17. מידות לפנים משורת הדין, מחניים, תשכ"ג, חוברת ע"ג, עמ' 128—129.
18. Jamiem Noraiem en Jamiem Touwiem, Nieuw Ysraelitisch Weckblad Cultureel Wetenschappelyk No. 4 עיוה"כ תשכ"ד.
19. Maimonides, Misjnaverklaring, N.I.W.C.W. No. 6 ט"ו טבת תשכ"ד.
20. דמותו של הרופא בתקופת התלמוד, ידיעות אוניברסיטת ת"א, גליון 10, טבת תשכ"ה, עמ' 46—50.
21. הנ"ל בתוספת, „קורות", שנה ט"ז, כרך ד', חוב' ג'—ד', תשכ"ז, עמ' 248—253.

ג. חנוך ודרכי הוראה

1. ערכה של המסורת בשביל הנוער הלאומי, נתיבה, שנה רביעית, תרפ"ט, חוברת ט' עמ' 162—163 וחוברת י' 177—179.
2. בית ספר תיכון — ישיבה קטנה, „במישור", גליון כ"ב, סיון ת"ש, עמ' יג־יד. וד' מרחשון תש"ו.
3. בתי המדרש לרבנים באמסטרדם, „במישור", תשרי ומרחשון תש"ו.
4. מקצוע ישן נושן, החינוך, קובץ ו' („במשעולי חנוך"), תש"ו, עמ' 85—89.
5. לימוד הספרות העברית החדשה בביה"ס התיכוני־דתי, „נתיבות חנוך", (קובץ לברור בעיות ההשתלמות של הנוער העובד הדתי), אדר ב' תש"ח.
*6. הליכות, מקראה לשנת הלמודים הששית (ערך עם י' טברסקי), ת"א, תש"ט, 260 עמ'; מהדורה ב'—תש"י.
*7. הליכות, מקראה לשנת הלמודים השביעית (ערך עם י' טברסקי), ת"א, תש"י, 284 עמ'; מהדורה ב'—תשי"א.
*8. הליכוות, מקראה לשנת הלמודים השמינית (ערך עם י' טברסקי), ת"א, תשי"א 284 עמ'.
*9. מבוא לתלמוד, ת"א, תשי"ב, 40 עמ'.
10. הערות אחדות ללימוד החומש, מעיינות, ספר א', ירושלים תשי"ב, עמ' 10—16.
11. להוראת התלמוד בביה"ס התיכוני החילוני „החינוך", ניסן תשי"ג, עמ' 154—158.
12. על לימוד הגמרא בביה"ס היסודי והתיכוני הדתיים, מעיינות, ספר ד', תשי"ד עמ' 127—133.
13. הערות על למוד הספרות העברית החדשה בבית הספר החרדי, מעיינות, ספר ד', עמ' 155—160.
14. הוראת התנ"ך בביה"ס הדתי היסודי והתיכון, מעיינות, ספר ה', תשט"ז, עמ' 42—48.
15. מהרהוריו של „משכיל" לשעבר, בשדה חמד, שנה א', תשי"ז, עמ' 28—30.
16. לבעית הוראת התלמוד בבתי ספר שלנו, בשדה חמד, שנה ב', תשי"ט, עמ' 245—247.
17. המצוי והרצוי בחנוך הישיבתי, דעות, גליון ז', תשי"ט, עמ' 48—53.
18. על למוד התלמוד, דעות, גליון ז', תשי"ט, עמ' 69—70.
19. דינמיות וסטטיות בהלכה, דעות, גליון ט', תשי"ט, עמ' 13—14.
20. ערכה של האגדה לביה"ס התיכון, בשדה חמד, שנה ב', תשי"ט, עמ' 110—112.
21. על הוראת המשנה בבתי הספר התיכוניים, בשדה חמד, ש"ה, תשכ"ב, עמ' 273.
22. ההישגים בהוראת למודי קדש בביה"ס הדתי העברי במבחן היובל, ס' זכרון לאברהם ארנון, ת"א, עמ' 295—304.
23. חנוך לנער על פי דרכו, מחניים, חוב' ק"ג, תשכ"ו, עמ' לג—לד.

ד. בקורת

1a. צחוק מהול בדמעות, חדודי יהודי רוסיה ופולין נאספים ע"י פנחס הלוי איש הורוויץ, Mizrachi, ניסן תרצ"ב.
2a. ספר תולדות ישראל בידי זאב יעבץ, חלק עשירי, Mizrachi, תרצ"ג.
3a. אוצר הגאונים, תשובות גאוני בבל ופירושיהם ע"פ סדר התלמוד, כרך חמישי, מסכת מגילה, ערוך ע"י ד"ר ב. מ. לוין, Mizrachi, אדר תרצ"ג.

1. משנתו של הרי״ן אפשטיין, הצופה, כ״ד במרחשון תש״ט.
2. משנה מפורשת, ס׳ זרעים, לא׳ לוי, הד החנוך, שבט תשי״ב, עמ׳ 14.
3. משנה מפורשת, ס׳ מועד, לא׳ לוי, הד החנוך, אייר תשי״ג, עמ׳ 8.
4. תלמוד בבלי בתרגום עברי. תלמוד בבלי, מס׳ בבא קמא עם תרגום עברי ופירוש חדש ע״י ע״צ מלמד, הארץ, ט׳ אייר תשי״ג.
5. תנ״ך לעם ולתלמיד. „תרי עשר״ מפורש ע״י א. וייזר, הארץ, ו׳ תמוז תשי״ג.
6. פרשיות במקרא, מאת י׳ דביר, הארץ, ה אב תשי״ג.
7. בינה במקרא, מאת י׳ יעקובסון, הארץ, ג׳ אלול תשי״ג.
8. הלוח ושימושו בכרונולוגיה, מאת א״א עקביה, הארץ, יד תשרי תשי״ד.
9. בשדה התלמוד. על „היצירה של הסבוראים״, מאת א׳ וייס. ועל „תולדות המשפט העברי״, מאת צ׳ קארל, הארץ, כ״א חשון תשי״ד.
10. תורה שלמה, מאת מ״מ כשר, הארץ, י״ג כסלו, תשי״ד.
11. מאמרים על ערכי היהדות. על הקובץ „ערכי היהדות״, הארץ, כ׳ כסלו תשי״ד.
12. האשה באספקלרית היהדות, מאת ש. אשכנזי, הארץ, כ״ו טבת תשי״ד.
13. „ערכי היהדות״, אנציקלופדיה, הארץ, ב׳ אדר א׳ תשי״ד.
14. ממכמני המסורת. על הלל צייטלין, „האיש ומשנתו״ מאת ש׳ ב׳ אורבוך ועל „דורנו מול בעיות הנצח״ מאת א׳ ברט, הארץ, כ״ג אדר א׳ תשי״ד.
15. הוראת העברית, מאת ש. ד. גויטיין, הארץ, כ״א אדר ב׳ תשי״ד.
16. על האנציקלופדיה התלמודית, הארץ, כ״ז ניסן תשי״ד.
17. מחקריו של בנימין קלאר. על „מחקרים ועיונים בלשון, בשירה ובספרות״ מאת ב׳ קלאר, הארץ, ח׳ תמוז תשי״ד.
18. בעיות ביבליוגראפיות, על ספרים אחדים, כ״ט תמוז תשי״ד.
19. „המשנה לנוער״, מאת צ. מ. רבינוביץ, הארץ, כ״א אב תשי״ד.
20. חוברת בראשית לרחמני, החנוך, חוברת א׳, שבט תשי״ד, עמ׳ 93.
21. מעיינות א׳ ב׳ ג׳, החנוך, חוב׳ א׳, שבט תשי״ד, עמ׳ 99.
22. ילקוט האגדה לא״א הלוי, החנוך, חוב׳ ב׳, אדר ב׳ תשי״ד, עמ׳ 200.
23. מבוא לספרות התלמוד לע״צ מלמד, החנוך, חוב׳ ג—ד, סיון תשי״ד, עמ׳ 359—361.
24. חוברת דברים לרחמני, החנוך, חוב׳ ג—ד, סיון תשי״ד, עמ׳ 361.
25. מעיינות ד׳, החנוך, חוב׳ ג—ד, סיון תשי״ד, עמ׳ 362.
26. גליונות להדרכה עצמית בתלמוד לצ׳ דור, החנוך, חוב׳ ה׳, אלול תשי״ד, עמ׳ 459.
27. בעיות הדת והמדינה — משנתו של ד״ר ליבוביץ. על „תורה ומצוות בזמן הזה״ הארץ, ער״ה תשט״ו.
28. ספר העגונות, מאת י. ז. כהנא, הארץ ט״ז חשון תשט״ו.
29. מהדורה חדשה של משנה תורה, על „משנה תורה״ הוצאת „אל המקורות״, הארץ, כ׳ טבת תשט״ו.
30. התורה והמדינה, כרך ה׳, הארץ, י״ט טבת תשט״ו.
31. סדר נשים בפירושו של ח׳ אלבק, החינוך, חוב׳ ב׳, שבט תשט״ו, 176—178.
32. תרביץ — הרבעון למדעי היהדות, הארץ, י״ז אדר תשט״ו.
33. אחד היה ישעיהו, מאת ר. מרגליות, הארץ, כ״ג ניסן תשט״ו.
34. משנה מפורשת, סדר נזיקין, לא׳ לוי, החינוך, חוב׳ ג׳, אייר תשט״ו, עמ׳ 265.

35. תולדות בעלי התוספות. על „בעלי התוספות״, מאת א״א אורבך, הארץ, כ״ח אייר תשט״ו.
36. שעורים במסכת פאה, מאת י. היינימן, החינוך, חוב׳ ד׳, סיון תשט״ו, עמ׳ 418.
37. גליונות להדרכה ולעבודה עצמית בתלמוד, צ׳ דור, החינוך, חוב׳ ד׳, סיון תשט״ו, עמ׳ 419.
38. פרק בהלכות הוצאת ספרים, הצופה, י״ג סיון תשט״ו.
39. על תקופת הגאונים. על „תקופת הגאונים וספרותה״, מאת ש. אסף, הארץ, י״ח תמוז תשט״ו.
40. הוצאות חדשות מיוחדות של המשנה, הארץ, י״ז אב תשט״ו.
41. אותיות מחכימות, הארץ, כ״ב אלול תשט״ו.
42. על „ישראל בעמים״, מאת י. בער, בחינות, חוב׳ 10, אפריל 1956, עמ׳ 21—27.
43. מסכת אהלות — מהדורה מדעית, מאת א׳ גולדברג, תרביץ שכ״ה, תשט״ז, עמ׳ 237—242.
44. ספר בנוסח ימים מקדם. על „הגיוני קדים״, מאת י׳ בארי, הארץ, י״ד שבט תשט״ז.
45. מחשבת ישראל. על „פרקים במחשבת ישראל״, מאת ש. ישראלי, הארץ, ח׳ סיון תשט״ז.
46. שני מפעלים עממיים, הארץ, י״ט אב תשט״ז.
47. דורון לבר מצוה, מאת חיים יצחק אברמוביץ, החנוך, חוב׳ א׳, תשט״ז, עמ׳ 93.
48. תלמוד לתלמיד, י. אפרתי — י. בורגנסקי, החנוך, חוב׳ ב׳, תשט״ז עמ׳ 194.
49. שאלות לעיון בנביאים ראשונים, י׳ יעקובסון, החנוך, חוב׳ ג׳, תשט״ז עמ׳ 290.
50. גליונות להדרכה ולעבודה עצמית בתלמוד, מאת צ. דור, החנוך, חוב׳ ד—ה, תשט״ז, עמ׳ 482.
51. פרסום חדש מאסכולת בעלי התוספות. על „תוספות רבנו יצחק הלבן״, מאת ד. גנחובסקי, הארץ, ט״ז שבט תשי״ז.
52. משנה תורה עם פרוש לעם, הארץ, ערב שבועות תשי״ז.
53. חזון המקרא, מאת י. יעקובסון, הארץ, י״ד תשרי תשי״ח.
54. מעולם המסורת, הארץ, ז׳ ניסן תשי״ח.
55. ספר הזכרון לנח פרישברג, הצופה, ה׳ אייר תשי״ח.
56. שני ספרי יהדות, הארץ, ז׳ שבט תשי״ט.
57. סופרים וספרים, מאת הרב ש. י. זוין, הארץ, י״ז אדר ב׳ תשי״ט.
58. תלמוד בבלי בתרגום עברי, בבא בתרא, שרגא אברמסון, הצופה, י״ז אדר ב׳ תשי״ט.
59. הרצף שבתורת הדורות. על „חזון המקרא״, מאת י. יעקובסון, הארץ, י׳ אב תשי״ט.
60. מבוא למשנה, מאת ח׳ אלבק, הצופה, ו׳ אדר תש״ך.
61. תרגום עברי של התלמוד. על „תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופירוש חדש״, מסכת בבא מציעא, מאת נ׳ צובל וז׳ דמיטרובסקי, בעריכת ע״צ מלמד, הארץ ד׳ ניסן תש״ך.
62. אוצר לשון הרמב״ם, מאת ד. אסף, הארץ, ט״ו סיון תש״ך.
63. אגדות שנתבדו. על „בטול האוטונומיה של הקהלות היהודיות בהולנד״, מאת מ. בולה, הארץ, ג׳ אלול תש״כ.
64. H. Albeck, Mavo la-Mishna ב־The Journal of Jewish Studies כרך x, 1959, עמ׳ 173—181.

65. תלמוד בבלי בתרגום עברי, הד החינוך, שנה ל"ד, תש"ך, עמ' 7.
66. שיחות ועיונים, על שני ספרים, הארץ, ג' שבט תשכ"א.
67. גמרא שלמה — מסכת פסחים, בעריכת מ. מ. כשר, הארץ, א' אדר תשכ"א.
68. פרוש ההגדה של הירש, הארץ, ערב פסח תשכ"א.
69. אוצר תנאים ואמוראים, תרביץ, של"א, תשכ"ב, עמ' 304—305.
70. בעולם התלמוד, על שלשה ספרים, הארץ, כ"ג כסלו תשכ"ב.
71. עזבונו של ד"ר י. ב. ייטלס, אנציקלופדיה תלמודית שלו, הארץ, ט' ניסן תשכ"ב.
72. תורה לעם, על שני ספרים, הארץ, ל' ניסן תשכ"ב.
73. לתולדות הסנהדרין, מאת ד"ר ה. מנטל, הארץ, כ' סיון תשכ"ב.
73a. משנתו ושיטתו של הרב שמשון רפאל הירש, הארץ, כ"ו חשון תשכ"ג.
74. מעשה רבה בסכום ההלכה (להוצאת האנציקלופדיה התלמודית), מולד, כרך ב', חשון תשכ"ג.
75. מאחרוני גדולי אשכנז, „מעדני מלך" מאת א. ל. אטלינגר, הארץ כה ניסן תשכ"ג.
76. De Tosefta — editie van Lieberman ב־Nieuw Jsraelitisch Weekblad, Cultureel Wetenschap pelyk, No. 1, 1963.
77. על היצירה הספרותית של האמוראים, מאת א. ווייס, קרית ספר, כרך ל"ט (תשכ"ד), עמ' 197 — 200.
78. ספר היובל לר' חנוך אלבק, הארץ, ו' כסלו תשכ"ד.
79. האצטבא התורנית, על שני ספרים. הארץ, י"ח אייר תשכ"ד.
80. היסוד החינוכי של התורה. על „בדרך היהדות", מאת ז' פרייהן, הארץ, ט' תמוז תמוז תרפ"ו.
81. פירוש ר' אליקים למס' יומא, ערך ד. גנחובסקי, הארץ, כ"ט אב תשכ"ד.
82. Feestbundel voor Prof. dr. H. Albeck ב־N.I.W.C.W., No. 7, 1964.
83. Der Misjnatractat Nazier, dessertatie, van M. Boersteins ב־N.I.W.C.W., No. 8, 1964.
84. De Siddoer van Jacobson, N.I.W.C.W., No. 12, 65.
85. פירושים ועיונים בסדור. על „נתיב בינה" מאת י. יעקובסון, הארץ, כ"ו תשרי תשכ"ה.
86. קובץ מאמריו של אשר ויזר, הארץ, כ"ה סיון תשכ"ה.
87. תכנון לאומי בהולנד, מאת י' דרור, הארץ, ה' תמוז תשכ"ה
88. „עטורי תורה" — דברי חכמה, בינה ומוסר, מאת א. י. גרינברג, הארץ א' אב תשכ"ה.
89. משנה תורה, רמב"ם, הוצ' אלומות, ו' טבת תשכ"ו.
90. דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, מאת י. לוינגר, מאזנים, תשכ"ו, עמ' 173—175.
91. פשר דיני נזיקין בתלמוד, מאת ש. אלבק, מאזנים, תשכ"ו עמ' 356—357.
92. העליה לרגל בימי בית שני, מאת ש. ספראי, היום, ה' אדר תשכ"ו.

ה. אישים

1. הרב ד"ר יקותיאל נויבואר הי"ד, הצופה, ז' אב תש"ה.
2. על הרבנים ריקרדו, דסברג, לויסון הי"ד. הצופה, י"ז אלול תש"ה.

3. השפעתו של רש"ר הירש על יהדות הולנד, הצופה, כ"ט אדר תש"ז.
4. ר' נחמן דוידס ז"ל, הצופה, י' ניסן תש"ז.
5. לזכר נחמיה דה־לימא, הארץ, הושענא רבה תשי"א.
6. לזכר פרופ' רי"ן הלוי אפשטיין ז"ל, כ"ח שבט תשי"ג.
7. הרב ד"ר צדוק טל, הצופה, כ"א כסלו תשט"ו.
8. הרב ד"ר יעקב שלום אנגל, הד החנוך, י"ח שבט תשט"ו.
9. ד"ר ע"צ מלמד — האיש וספריו, שלוחות, חוברת ל"ב, אדר־ניסן תשט"ו, עמ' 33—36.
10. הרב ד"ר יוסף צבי הלוי דינר, שי לישעיהו (ספר יובל לר' ישעי' וולפסברג), תל־אביב תשט"ז, עמ' 247—283.
11. ר' יקותיאל (יעקב) נויבואר ז"ל, אישיותו ומפעלו, פתיחה לספר „הרמב"ם על דברי סופרים" לי"י נויבואר, ירושלים תשי"ז, עמ' VII—XIII.
12. האיש (פרופ' פ' חורגין) ופעליו, בשדה חמד, כרך א', תשי"ח, עמ' 64—65.
13. הרב יעקבסון לזקנה, הצופה, י' שבט תשכ"א.
14. באהלו של מדע ובאהלה של תורה, 10 שנים לפטירת פרופ' רי"ן אפשטיין ז"ל, הארץ, כ"ו אדר א' תשכ"ב.
15. De Diploma's van Dr. Dunner, N.I.W.C.W., No. 10, 64.
16. De strichter der Mizrachi (ר' יצחק יעקב רינס), Mizrachi, תמוז תרפ"ו

ו. ציונות ושאלות השעה

1. לבעית הדת והמדינה, הארץ, א' אלול תשי"ב.
2. המזרחי בהולנד, „מצפה", שנתון הצופה, ירושלים תשי"ג, עמ' תפ"ה—ת"צ.
3. יהדות מערב אירופה, אופיה וכוחה, „איחוד שיבת ציון", חנוכה תשי"ט.
4. האוניברסיטה בתל־אביב, הארץ, כ"ח טבת תש"ך.
5. על סטודנטים, דת ופוליטיקה, חרות, כ"ד אדר ב' תשכ"ה.
6. קלריקליות שאינה במקומה, הארץ, כ"ג תמוז תשכ"ה.
7. למעמדה של הרבנות, עמודים, בטאון הקבוץ הדתי, תשכ"ה, עמ' 25.
8. על דת ומדינה, עמודים, תשכ"ה, עמ' 160.
9. שאלה ותשובה, עמודים, תשכ"ה, עמ' 206.
10. נקודת מוצא אידיאולוגית ליהדות, היום, ערב פסח תשכ"ו.
11. בעיות דת במדינתנו, תמורות (ירחון לעניני מדיניות וחברה), תמוז תשכ"ו, חוב' ט'—י', עמ' 12—17.
12. הבעיה היסודית — תחית ההלכה, „בת קול", גליון 9—10, ה' סיון תשכ"ו.
13. ההתנגדות למבטא „הספרדי" (ישראלי) התפלה, עם וספר, חוב' לג—לד, אלול תשכ"ו, עמ' 20—21.
14. מדברי פרופ' ב' דה־פריס בתוך „החדש יתקדש והקדוש יתחדש", הוצ' התנועה ליהדות של תורה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 13—17.
15. מדוע לא חתמתי ?, עמודים, תשכ"ו, עמ' 92.
16. לבעית הרבנות במדינת ישראל, טורי ישורון, שנה א', גליון ד', ר"ח אלול תשכ"ו, עמ' 10—12.

17. הרב נריה בבמת הויכוח, עמודים, תשרי תשכ״ז, עמ׳ 25.
18. נגד נתוח המתים (תרגום מאמרו בשבועון ההולנדי ניו איזראליטס ויקבלאט), הצופה, י״ז כסלו תשכ״ז.

רשימת כתבי עת ובטאונים ומאספים, שבהם השתתף

אוצר החיים
אחוד שיבת ציון
הארץ
בחינות
במישור
בר אילן (שנתון)
בשדה־חמד
בת קול
דעות
הד החנוך
החנוך
חרות
טורי ישורון
ידיעות אוניברסיטת תל־אביב
ידע עם
היום
לשוננו
מאזנים
המאור
מולד
מחניים
מעינות
נתיבה
נתיבות חינוך
סיני
עדות
עמודים
קורות
קרית ספר
רשומות
שלוחות
תמורות
תרביץ

Baderech

Mizrachi

Neeuw Jsraelitisch Weekblad

The Journal of Jewish Studies

ספר היובל לישראל אלפנביין
ספר הזכרון לאברהם ארגון
ספר בירם, החברה לחקר המקרא בישראל
ספר זיידל, הנ״ל
ס׳ היובל לרב אליהו יונג
מזכרת, ס׳ זכרון לרב י״א הרצוג
מצפה, מוקדש ליובל החמשים של תנועת המזרחי
ספר נייגר, החברה לחקר המקרא בישראל
לעגנון, ס׳ יובל לש״י עגנון
שי לישעיה, ס׳ יובל לישעי׳ וולפסברג
ספר הקונגרס הרביעי למדעי היהדות

CONTENTS

EDITOR'S FOREWORD

"And great honor was done to him upon his death", — this has reference to the Academy set up upon his grave (Baba Kama 16b)

Benjamin de Vries was great in Torah and wisdom, in character and deeds, in humility and unostentatiousness. To commemorate his memory we have followed the tradition of our fathers in presenting this volume of studies.

The contributors of this volume have each given a chapter in his own specialized field. The studies, therefore, cover a broad spectrum in the field of Jewish studies.

Many eulogies were delivered during the year of mourning in varied circles. This memorial volume includes that of his brother-in-law Mr. E. D. Diberyahu.

Dr. Yizhak Gilat has contributed a short biography of Benjamin de Vries. In the preparation of the bibliography help has been given by the daughter of the deceased Mrs. Rachel Meir and by his pupils Mr. Joshua Lapid and Mr. Aharon Oppenheimer.

Special thanks are extended to all those who have helped in making possible the publication of this volume: The Research Authority of Tel Aviv University (especially to the Rector, Professor Ben-Zion Katz) and the Stichting Fronika Sanders Fonds (at the recommendation of Rabbi Aharon Schuster, Rabbi of the Amsterdam Community, and Mrs. Beracha de Vries).

Thanks are expressed to the brothers Joseph and Jacob Levy, owners of the "Da'ath" Press who have overseen the production of a carefully printed work, and in particular to the owners of the "Gevill" Offset Press for helping with the article of Professor Kutscher, which presented difficult technical problems in preparing it for the press.

It is my privilege to invoke the priestly blessing upon all those who have accepted my invitation to give of their learning towards the success of this memorial volume: MAY THEY BE BLESSED WITH THE LIGHT OF WISDOM AND KNOWLEDGE AND MAY THEIR LEARNING BE SPREAD ABROAD.

May the merit of the saintly Benjamin be a shield for us all and may we be granted to see Israel at peace and Torah and Jewish Study given their proper honor.

Ezra Zion Melammed

Jerusalem, 14th Marheshvan, 5729

BENJAMIN DE VRIES MEMORIAL VOLUME

Studies Presented by Colleagues and Pupils

EDITED
BY
E. Z. MELAMED

TEL AVIV UNIVERSITY
RESEARCH AUTHORITY
AND
STICHTING FRONIKA SANDERS FONDS
JERUSALEM, 1968